PAUL RICOEUR

Autobiografía intelectual

Nueva Visión

Paul Ricoeur

AUTOBIOGRAFÍA INTELECTUAL

Colección Diagonal

Paul Ricoeur

AUTOBIOGRAFIA INTELECTUAL

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Paul Ricoeur
Autobiografía Intelectual— 1ª ed. – 1ª reimp. Buenos Aires
Nueva Visión,2007
128 p.; 19x13 cm. (Diagonal)

Traducción de Patricia Willson

I.S.B.N.: 978-950-602-360- 7

1.Autobiografía – I Título
CDD 920

Título del original en francés:
Réflexion faite. Autobiographie intelectuelle
Paris, Éditions Esprit, 1995

©1995 by Open Court Publishing Company para "Intellectual Autobiography"
© Éditions Esprit, 1995, para "De la métaphysique à la morale"

Traducción de Patricia Willson

I.S.B.N.: 978-950-602-360- 7

CREATIVE COMMONS

© 1997 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3748, (C1189AAV) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina Printed in Argentina

ADVERTENCIA

Con el título Autobiografía intelectual *se han reunido dos textos de origen y destino diferentes. La* Autobiografía intelectual *constituye la versión francesa original del ensayo publicado en inglés que encabeza el volumen* The philosophy of Paul Ricoeur, *editado por Lewis Edwin Hahn en la serie que él dirige,* The library of Living Philosophers.* *El ensayo es un texto por encargo con carácter obligatorio; sin embargo, el autor se ha sometido libremente a las reglas del género. La* Autobiografía intelectual *sirve de introducción a una serie de ensayos "descriptivos y críticos sobre la filosofía de Paul Ricoeur"; cada uno de ellos está seguido de una "respuesta" de este último; una bibliografía "sistemática, primaria y secundaria", establecida por Frans D. Vansina, termina el volumen. La obra está destinada principalmente al público informado de lengua inglesa.*

* Vol. XXII, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court, 1995.

"De la metafísica a la moral" *constituye la contribución del director de la* Revue de métaphysique et de morale *al número del* Centenario *de la revista, publicado en 1994. El título retoma el dado cien años antes por Félix Ravaisson a su contribución al primer número de la revista fundada por Élie Halévy y Xavier Léon. El título, también en este caso, es impuesto, pero aceptado de buen grado. El lugar de este estudio a continuación de la* Autobiografía intelectual *parece justificado, en la medida en que en él se reflexiona sobre algunas categorías de rango superior –lo Mismo y lo Otro, la Potencia y el Acto– que estructuran el discurso de* Sí mismo como otro. *Este discurso de segundo grado, que reflexiona sobre un recorrido anterior de pensamiento, se impone como tarea mostrar que una especulación sobre el rol de la* función meta- *en el discurso filosófico mantiene abierta la vía que conduce "de la metafísica a la moral", tal como es explorada en la última parte de* Sí mismo como otro. *Abriendo así el camino a otros trabajos dedicados a la relación entre metafísica y moral, el ensayo da a entender que la expresión "reflexión hecha",* común a estos dos ensayos de estilo diferente, no debe confundirse con la sentencia "hechas las cuentas". La reflexión, aun reiterada, no se cierra con un balance.*

* El autor se refiere al título de la versión francesa de esta obra, *Réflexion faite*, para la que no se ha encontrado un equivalente castellano de igual valor. (N. del E.)

I
AUTOBIOGRAFÍA INTELECTUAL

El título elegido para este ensayo de autocomprensión subraya dos tipos de límites impuestos a la empresa. En primer lugar, el adjetivo intelectual advierte que el acento estará puesto principalmente en el desarrollo de mi trabajo filosófico, y que sólo serán evocados los acontecimientos de mi vida privada susceptibles de aclararlo. Hablando de autobiografía, tomo en cuenta las trampas y defectos inherentes al género. Una autobiografía es ante todo el relato de una vida; como toda obra narrativa es selectiva y, en tanto tal, inevitablemente sesgada. Una autobiografía es, además, en sentido preciso una obra literaria; en tanto tal, se basa en la distancia a veces benéfica, otras perjudicial, entre el punto de vista retrospectivo del acto de escribir, de inscribir lo vivido, y el desarrollo cotidiano de la vida; esta distancia distingue la autobiografía del diario. Una autobiografía, finalmente, se basa en la identidad, y por ende en la ausencia de distancia entre el personaje principal del relato, que es uno mismo, y el narrador que dice yo y escribe en primera persona del singular.

Consciente de estos límites, admito de buen grado que la reconstrucción de mi desarrollo intelectual que estoy emprendiendo no tiene más autoridad que cualquier otra efectuada por un biógrafo distinto de mí mismo.

Daré comienzo a mi relato con el recuerdo que conservo del primer año que pasé en un curso de filosofía. Fue en 1929-1930; yo tenía entonces diecisiete años, me enfrentaba por primera vez a una enseñanza que difería profundamente de todas las precedentes, tanto en literatura como en historia o en ciencia; no siempre difería en cuanto a los autores tratados: ya habíamos estudiado desde un punto de vista literario a los trágicos griegos, a los oradores latinos, a Pascal, a Montesquieu y a los "filósofos del siglo XVIII"; pero las razones profundas de su concepción de las cosas se nos habían escapado de algún modo. Finalmente abordábamos en un curso de filosofía las doctrinas mismas, sus principios, sus razones, sus conflictos. Nuestro profesor, Roland Dalbiez, era de formación neotomista: argumentaba a la manera de los escolásticos del siglo XIV, más que a la de Santo Tomás mismo. El arte de la polémica me encantaba. El adversario principal era el idealismo, sospechoso de dejar que el pensamiento cerrara su garra en el vacío; privado de lo real, el pensamiento estaba obligado a replegarse narcisísticamente sobre sí mismo. Se operaba así un acercamiento audaz entre una corriente del pensamiento filosófico moderno y la actitud desrealizante observada en el delirio de los psicóticos. Debo señalar que nuestro maestro fue el primer filósofo francés que escribió sobre Freud y el psicoanálisis; Freud era alabado principalmente por su realismo naturalista, que lo ubicaba de entrada del lado de Aristóteles, más que del de Descartes o Kant. Estoy persuadido de que hoy le debo a mi primer maestro de filosofía la resistencia que opuse a la pretensión de inmediatez, a la adecuación y apodictidad del *cogito* cartesiano, y del "Yo pienso" kantiano, cuando la continuación de mis estudios universitarios me condujo al

feudo de los herederos franceses de estos dos fundadores del pensamiento moderno. También pienso que le debo a Roland Dalbiez mi preocupación ulterior por integrar la dimensión del inconsciente, y en general el punto de vista psicoanalítico, a una manera de pensar fuertemente marcada, sin embargo, por la tradición de la filosofía reflexiva francesa, tal como aparece en el tratamiento que propongo de "lo involuntario absoluto" (carácter, inconsciente, vida) en mi primer gran trabajo filosófico, *Lo voluntario y lo involuntario* (1950). Pero no quiero alejarme de Roland Dalbiez sin haber rendido homenaje a los consejos de intrepidez e integridad que prodigaba a aquellos de entre nosostros que habíamos prometido, al salir de su clase, dedicar la vida a la filosofía: *cuando un problema los perturbe, los angustie, los asuste,* nos decía, *no intenten evitar el obstáculo: abórdenlo de frente.* No sé hasta qué punto he sido fiel a este precepto; sólo puedo decir que jamás lo he olvidado.

A decir verdad, esta regla de pensamiento llegaba hasta un oído particularmente bien dispuesto: a los diecisiete años, yo era lo que llamamos un buen alumno, pero sobre todo un espíritu curioso e inquieto. Mi curiosidad intelectual era el resultado de una cultura libresca precoz. Huérfano de padre y madre (mi madre había muerto poco después de mi nacimiento, y mi padre, profesor de inglés en el liceo de Valence, había muerto en 1915, a comienzos de la Primera Guerra Mundial), había sido educado en Rennes, con mi hermana un poco mayor que yo, por mis abuelos paternos y por una tía, hermana de mi padre, once años menor que él y soltera. El duelo de mi padre, agregado a una austeridad sin duda anterior a la guerra y sus desastres, hizo que el círculo familiar jamás fuera penetrado por la euforia general de la posguerra. Ese niño, clasificado administrativamente como "pupilo de la nación", se encontró librado al dibujo, a la lectura, en una época en que el esparcimiento colectivo estaba aún poco desarrollado, y en que los medios no

habían tomado a su cargo la distracción de la juventud. Así pues, lo esencial de mi vida, entre los once y los diecisiete años, transcurrió entre la casa y el liceo de varones de Rennes, con cuya enseñanza estaba muy entusiasmado, al punto de devorar, antes del reinicio de las clases, los libros recomendados por los profesores. Sin embargo, aunque mi descubrimiento de los "grandes clásicos" en los años que precedieron "el año de filosofía" fue gratificante, nada en mis lecturas anteriores pudo evitar el impacto que constituyó para mí el encuentro con la "verdadera" filosofía que, sin duda erróneamente, no había podido identificar en Montaigne, Pascal, Voltaire, Rousseau, a quienes no obstante llamábamos "filósofos".

He hablado de un espíritu curioso e inquieto. Acabo de contar aquello que a la vez nutrió y aguijoneó mi curiosidad hasta el umbral de la clase de filosofía. En cuanto a la inquietud, tiendo hoy a vincularla con la especie de competencia que mantenían en mí mi educación protestante y mi formación intelectual. La primera, aceptada sin reticencias, me orientaba hacia un sentimiento que identifiqué mucho más tarde, leyendo a Schleiermacher, como el de "dependencia absoluta"; las nociones de pecado y perdón tenían por cierto gran importancia, pero no lo ocupaban todo, en absoluto. Más profunda, más fuerte que el sentimiento de culpa, estaba la convicción de que la palabra del hombre vine precedida por la "Palabra de Dios". Este complejo de sentimientos se encontraba librado al asalto de una duda intelectual que, en el curso de mis estudios de filosofía, aprendí a vincular con la línea *crítica* de la filosofía. El realismo de Dalbiez podía en rigor llevarse muy bien con la fe protestante, pero no el neocriticismo que descubrí en la universidad. Conservo un vivo recuerdo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson, publicado cuando terminaba mi *licence** en

* En el sistema universitario francés, la *licence* comporta tres años de estudios superiores, en tanto que la *maîtrise* comporta cuatro. [N de la T.]

filosofía, y de la teología de Karl Barth, vehiculizada por los movimientos de juveniles protestantes (leí *Parole de Dieu et parole humaine*, un poco más tarde, creo, así como el primer comentario de la famosa *Epístola a los romanos*). Con la distancia del tiempo tiendo a pensar que mi persuasión era tan fuerte de un lado como de otro.

Así pues, durante mis años de aprendizaje en la Universidad de Rennes, donde obtuve la *licence* en 1933, luego la *maîtrise* en filosofía en 1934 (luego de un fracaso largamente lamentado en el examen de ingreso a la Escuela Normal Superior de la rue d'Ulm), aprendí a llevar, de armisticio en armisticio, una guerra intestina entre la fe y la razón, como se decía entonces. Reconozco hoy la marca de uno de esos armisticios en la tesis de *maîtrise* que dediqué –durante el año universitario 1933-1934– al *Problema de Dios en Lachelier y Lagneau*. Que autores tan prendados de la racionalidad y celosos de la autonomía del pensamiento filosófico le hubieran hecho a la idea de Dios, a Dios mismo, un lugar en su filosofía, me satisfizo intelectualmente, sin que ni uno ni otro de estos maestros me invitara a amalgamar la filosofía y la fe bíblica. Es por ello que hablé de armisticio, más que de alianza. Por otra parte, estas incursiones precoces en el camino de Dios de los filósofos prácticamente no tuvieron continuación, a pesar de las imprudentes promesas que pueden leerse en el prefacio de *Filosofía de la voluntad*, libro al que me referiré más adelante.

En realidad, el beneficio verdadero de este paso por Lachelier y Lagneau estaba en otra parte. Por ellos, me encontré iniciado y de hecho incorporado a la tradición de la filosofía reflexiva francesa, pariente del neokantismo alemán. Por una parte, esta tradición se remontaba, a través de Émile Boutroux y Félix Ravaisson, hasta Maine de Biran; por otra parte, se desviaba hacia Jean Nabert, quien había publicado en 1924 *L'expérience intérieure de la liberté*, obra que lo situaba en algún lugar entre Bergson y Léon Brunschvicg. Jean Nabert influiría en mí

de manera más decisiva en los años cincuenta y sesenta. El año parisino –1934-1935– del estudiante de provincia fue decisivo en varios aspectos. Además del beneficio de la sólida enseñanza prodigada en la Sorbona por algunos grandes profesores como el helenista Léon Robin, el historiador de la filosofía Henri Brehier y el excelente Léon Brunschvicg, ese año marcó un doble encuentro, el de Gabriel Marcel y el de Edmund Husserl. El encuentro no fue –hablando humanamente– de la misma naturaleza. Tuve el privilegio de ser introducido en la casa de Gabriel Marcel por un camarada de *agregation*,* Maxime Chastaing, y de participar en esos famosos "viernes" que frecuentaron también Jeanne Delhomme y Jeanne Parain; cada uno era invitado a tratar un tema elegido en común, sin ampararse en la autoridad de ningún filósofo de reputación, y a recurrir únicamente ya sea al análisis de experiencias, a la vez comunes y enigmáticas, como la promesa, el sentimiento de injusticia, ya sea a conceptos o categorías cargadas de una larga tradición, como el *a priori*, la verdad, lo real. Conservo de esas sesiones, en las que tomé parte de manera más episódica al regreso de la guerra, un recuerdo inolvidable. Eramos personalmente iniciados así al método socrático, que veíamos puesto en práctica en los ensayos ya publicados de Gabriel Marcel, principalmente *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Esto ocurría, subrayémoslo, antes de la publicación por Sartre de *El ser y la nada* en 1941. Aún no se colocaba la etiqueta del existencialismo en las meditaciones metafísicas que trataban la encarnación, el compromiso, la invocación, el absurdo y la esperanza, y, más que todo, la diferencia entre el problema cuyos términos están ante el espíritu y el misterio implicado en el acto mismo que lo aprehende. El contraste con Léon Brunschvicg era patente, y no menos evidente el parentesco con Bergson. Pero ni el contraste con uno ni el

* En Francia, concurso de aceptación como profesor de liceo o profesor suplente de nivel universitario. [N. de la T.]

parentesco con el otro bastaban para dar cuenta de la originalidad de un método de pensamiento en el que la precisión conceptual jamás se sacrificaba a la impresión o a la intuición. La vigilancia crítica, que discerníamos en la obra escrita y que aprendíamos a ejercer en las sesiones de los "viernes", daba un contorno visible a la defensa del método llamado de "reflexión segunda" preconizado por Gabriel Marcel. Este método consistía en un repetición en segundo grado de experiencias vivas que la "reflexión primaria", reputada como reductiva y objetivante, habría obliterado y como privado de su potencia afirmativa originaria. Este recurso a la "reflexión segunda" me ayudó por cierto a acoger los temas marcelianos principales sin tener que renegar de las orientaciones principales de una filosofía reflexiva, ella misma inclinada hacia lo concreto. Antes de agregar a este cuadro de líneas inciertas la figura de Husserl, debo decir que es ante todo a través de Gabriel Marcel que tomé conocimiento de los temas en muchos aspectos cercanos a Karl Jaspers. Gabriel Marcel había publicado en las *Recherches philosophiques* (1932-1933) un artículo muy favorable titulado "Situación fundamental y situación límite en K. Jaspers" (esas *Grenzsituationen* eran la falta, la soledad, la muerte, el fracaso). Karl Jaspers se convertiría, algunos años más tarde, durante mi cautiverio, en mi interlocutor silencioso.

Pero vuelvo a Husserl. Fue, creo, Maxime Chastaing quien también me hizo conocer la traducción inglesa de las *Ideas* de Husserl alrededor de diez años más tarde. Como se sabe, la fenomenología husserliana se hizo conocer en Francia a través del tema de la intencionalidad. Ni la exigencia de fundamento último, ni la reivindicación de la evidencia apodíctica de la conciencia de sí fueron notadas en primer lugar, sino al contrario, aquello que, en el tema de la intencionalidad, rompía con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí. Definida por la intencionalidad, la conciencia se revelaba ante todo como vuelta hacia el afuera, volcada pues

fuera de sí, mejor definida por los objetos considerados que por la conciencia de considerarlos. Además, el tema de la intencionalidad acogía favorablemente la multiplicidad de las orientaciones objetivas: eran intencionales la percepción, la imaginación, la voluntad, la afectividad, la aprehensión de los valores (comenzaba a conocerse a Max Scheler, cuya *Etica material de los valores* había sido publicada por Niemeyer en Halle en 1927), sin olvidar la conciencia religiosa, a la cual Jean Hering, de la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo, había dedicado un importante trabajo.

Este conocimiento muy parcial y selectivo de Husserl en los años de la preguerra enriqueció la nebulosa cuyos núcleos en fusión no habían cristalizado aún en polos opuestos. Entre la filosofía reflexiva francesa, la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel y de Karl Jaspers, y la fenomenología descriptiva de Husserl, se percibían tensiones, es cierto, pero eran producidas por las sanas condiciones de una actividad filosófica militante.

Militante: este adjetivo, que agrego ahora, me da la oportunidad de decir algunas palabras sobre la influencia que recibí de Emmanuel Mounier y de la revista *Esprit* en los años de la preguerra. El primer número de la revista, publicado en octubre de 1932, blandía una orgullosa divisa: "Rehacer el Renacimiento". En 1936 aparecería *Révolution personaliste et communitaire*. Las orientaciones filosóficas y cristianas de Mounier me eran familiares. La noción de persona, cara a Mounier, encontraba una articulación filosófica, sólo que más técnica, si puede decirse, en los pensadores evocados más arriba. La conjunción entre persona y comunidad representaba por el contrario una avanzada inédita, respecto de la suerte de reserva alentada por los filósofos de *métier*. Además, gracias a Mounier, aprendí a articular las convicciones espirituales con las tomas de posición políticas que hasta entonces se habían yuxtapuesto a mis estudios universitarios y a mi compromiso con los movimientos juveniles protestantes.

Permítaseme aquí volver atrás: el descubrimiento precoz –hacia los once o doce años– de la injusticia del Tratado de Versalles había invertido brutalmente el sentido de la muerte de mi padre en el frente en 1915; privado de la aureola reparadora de la guerra justa y de la victoria sin mácula, esa muerte revelaba ser una muerte para nada. Al pacifismo surgido de estas cavilaciones se agregó muy pronto un vivo sentimiento de injusticia social para el cual encontraba aliento y justificación en mi educación protestante. Me acuerdo especialmente de mi indignación cuando me enteré de la ejecución en Estados Unidos de Sacco y Vanzetti, que las informaciones de las que dependía hacían aparecer como anarquistas falsamente acusados e injustamente condenados. Me parece que mi conciencia política nació ese día. La campaña del Frente Popular en 1936 constituiría la primera prueba de esa conciencia política, y también su primera lección de historia aplicada. Debo decir al respecto que la influencia de Mounier fue entonces eclipsada –hasta la guerra– por la de André Philip. La concepción de compromiso formulada por Mounier permitía por cierto una articulación flexible, sin separación ni confusión, entre, digamos, el pensamiento y la acción. Pero la forma política que André Philip daba al compromiso me parecía más franca y neta. A esto se agregaba el hecho de que André Philip conjugaba, de manera inusual en la izquierda francesa, una argumentación teológica fuertemente marcada por Karl Barth y la competencia de un buen economista de convicción socialista.

El verano de 1935 marca una fecha importante en mi historia personal y familiar. El éxito en la *agregation* de filosofía había puesto fin a mis estudios universitarios (en esa época, no se preparaba el doctorado en la universidad, al menos en calidad de alumno). Además, pocos días después de esa feliz conclusión de mi escolaridad, me había casado con una amiga de la infancia que compartía mis compromisos. Inauguraba así simultáneamente mi

vida de familia y mi vida profesional. No olvido sin embargo que varios duelos –la muerte de mis abuelos, que me habían criado y, más cruel aún, la de mi hermana Alice, abatida por la tuberculosis– le habían puesto de antemano la marca del *memento mori* al éxito social y a la felicidad familiar. Llegaron niños a nuestro hogar, mientras enseñaba filosofía, hasta la declaración de la guerra, en los liceos de Colmar y de Lorient (ya había enseñado en el liceo de Saint-Brieuc al tiempo que continuaba con mis estudios de *maîtrise* en la Universidad de Rennes, en 1933 y 1934). Durante los cuatro años que precedieron a la guerra aprendí el alemán, continué con la lectura de Husserl y emprendí la de *Sein und Zeit* (¡la obra magna de Heidegger seguiría sin traducción al francés durante varias décadas!).

La guerra me sorprendió al final de un hermoso verano pasado con mi mujer en la Universidad de Munich, en un curso de perfeccionamiento de lengua alemana. Fui, sucesivamente, civil movilizado, luego combatiente en disponibilidad, finalmente combatiente vencido y oficial prisionero.

El cautiverio pasado en diferentes campos de Pomerania fue la ocasión de una experiencia humana extraordinaria: vida cotidiana interminablemente compartida con miles de hombres, cultura de amistades intensas, ritmo regular de una enseñanza improvisada, lectura sin trabas de los libros disponibles en el campo. Compartí así con Mikel Dufrenne la lectura de la obra publicada de Karl Jaspers, principalmente de los tres tomos de su *Filosofía* (1932). Le debo a Karl Jaspers haber puesto mi admiración por el pensamiento alemán al abrigo de las desmentidas del entorno y del "terror de la Historia". Debo confesar que ignoramos los horrores de los campos de concentración hasta nuestra liberación, que tuvo lugar en la primavera de 1945 en las puertas del campo de Bergen Belsen. El estudio meticuloso de la obra de Karl Jaspers culminaría, de regreso del cautiverio, en el libro escrito en

común y publicado bajo nuestros dos nombres con el título de *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia* (1947). Agregaría poco después, para ponerme en regla con los tributos a los que volveré más adelante, una obra de filosofía comparada en la que establecía un paralelo entre Karl Jaspers y Gabriel Marcel: *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Filosofía del misterio y filosofía de la paradoja* (1948). Pero Karl Jaspers no fue el único en ocupar mi retiro forzado de cinco años; retomé con gran cuidado la lectura de Heidegger sin que ésta lograra atenuar, al menos en esa época, el ascendiente que Karl Jaspers ejercía en nosotros. Esto ya no ocurrirá en los años cincuenta, para mi pesar de hoy. Luego comencé la traducción de *Ideen I* de Husserl. Finalmente, esbocé a través de mis cursos y mis notas la *Filosofía de la voluntad*, de la que hablaré más adelante. Esos años de cautiverio fueron, pues, muy fructíferos tanto desde el punto de vista humano como intelectual.

A mi regreso, en la primavera de 1945, encontré con alegría a mi mujer y mis tres hijos, y nos instalamos por tres años en Chambon-sur-Lignon, ese pueblo cevenol cuya población entera –mayoritariamente protestante– había emprendido, siguiendo a sus pastores de inspiración *cuáquera,* actividades clandestinas de asilo y protección de judíos perseguidos tanto por la policía francesa como por la *Gestapo.* Así pues, enseñé filosofía en el Colegio Cevenol que había alojado a tantos niños judíos y que estaba muy marcado por los ideales internacionalistas y pacifistas de sus fundadores. Se encontró entonces reavivado por largo tiempo mi viejo debate interior sobre "el hombre no violento y su presencia en la historia" (para anticipar el título de un artículo publicado en 1949) –debate cuyo origen se remontaba a los descubrimientos que había hecho de niño acerca de las injusticias y mentiras de la Primera Guerra Mundial. Mi enseñanza en el Colegio Cevenol se extendió entre 1945 y 1948, en el marco estricto de un tiempo compartido con las preciosas

horas que dedicaba al CNRS para la preparación de mis tesis.

En efecto, en esa época, los candidatos al doctorado debían someter al jurado dos obras distintas. La segunda, descendiente de la antigua tesis que aún se escribía en latín a comienzos de siglo, debía servir a un propósito más limitado, más informativo, más técnico. La traducción comenzada en cautiverio de las *Ideen I* de Husserl cumplió ese cometido. Adjunté a la traducción propiamente dicha un comentario habitual y una introducción sustancial en la que intenté disociar lo que me impresionaba como el núcleo descriptivo de la fenomenología de la interpretación idealista en la que ese núcleo se encontraba envuelto. Esto me llevó a discernir, en la opaca exposición dada por Husserl de la famosa reducción fenomenológica, la concurrencia entre dos maneras de enfocar la fenomenalidad del fenómeno; según la primera, ratificada por Max Scheler, Ingarden y otros fenomenólogos de la época de las *Investigaciones lógicas*, la reducción hacía surgir ante la conciencia el aparecer en tanto tal de cualquier fenómeno; según la segunda, adoptada por Husserl mismo y alentada por Eugen Fink, la reducción hacía posible la producción casi fichteana de la fenomenología por la conciencia pura, la cual se erigía en fuente de surgimiento más originaria que toda exterioridad recibida. Tratando con cuidado los derechos de la interpretación "realista", pensaba preservar las posibilidades de reconciliación entre una fenomenología neutra respecto de la elección entre realismo e idealismo, y la tendencia existencial de la filosofía marceliana y jaspersiana. En el prefacio descubrí que, a pedido de Émile Brehier, Merleau-Ponty había encabezado su *Fenomenología de la percepción* con una resistencia de la misma naturaleza a la interpretación ortodoxa de la reducción fenomenológica. El filósofo, a quien yo admiraba, llegaba a decir que, siempre necesaria, la reducción estaba condenada a no culminar nunca y tal vez a ni siquiera a comenzar verdaderamente.

Había elegido como tema de la "gran tesis" la relación entre lo voluntario y lo involuntario. Esta elección satisfacía varias exigencias. Ante todo, permitía ampliar a la esfera afectiva y volitiva el análisis eidético de las operaciones de la conciencia, limitado de hecho en Husserl a la percepción y, más generalmente, a los actos "representativos". Al tiempo que prolongaba ampliándolo el análisis eidético según Husserl, ambicionaba, no sin ingenuidad, dar una contraparte, en el orden práctico, a la *Fenomenología de percepción* de Merleau-Ponty. Este gran libro había sido el descubrimiento decisivo de los años de posguerra; por contraste, *El Ser y la nada* de Sartre sólo suscitó en mí una admiración lejana, pero ninguna convicción: ¿acaso un discípulo de Gabriel Marcel podía asignarle la dimensión de ser a la cosa inerte y no reservar sino la nada al sujeto vibrante de afirmaciones en todos los órdenes? En cuanto a Merleau-Ponty, en esa época me parecía que sólo había llevado a su término de perfección la descripción de los actos representativos (más tarde, percibí mejor el horizonte total de la *Fenomenología de la percepción*, que no era sino la preocupación del ser-en-el-mundo heideggeriano). Debo confesar, en este sentido, que este amplio alcance sólo fue reconocido cuando, paradójicamente, el autor lo encontró demasiado exiguo y como demasiado dependiente de la primacía idealista de la conciencia; pero comienzo aquí otra historia, la de la escritura de *Lo visible y lo invisible*, escritura que es casi la de otro Merleau-Ponty. Fue así como, en una perspectiva aún husserliana, intenté un análisis intencional del proyecto (con su correlato "objetivo", el *pragma*, la cosa a hacer por mí), del motivo (como razón de hacer), de la moción voluntaria ritmada por la alternancia entre el impulso vivo de la emoción y la posición tranquila del hábito, y finalmente del consentimiento a lo involuntario "absoluto" bajo cuya bandera yo ubicaba el carácter, esa figura estable y absolutamente no elegida de lo existente, la vida, ese regalo no concertado del nacimiento, el incons-

ciente, esa zona prohibida para siempre, no convertible en conciencia actual.

Una segunda consideración vinculaba mi investigación a la obra de Gabriel Marcel y al campo de la filosofía existencial. Bajo el título de *Lo Voluntario y lo involuntario*, los análisis eidéticos, ricos en finas distinciones, se encontraban dinamizados por la dialéctica totalizadora de la actividad y de la pasividad, a lo que correspondía una ética implícita e inexplorada en esa época, marcada por la dialéctica del dominio y del consentimiento. Si a Husserl le debía la metodología designada por el término de análisis eidético, a Gabriel Marcel le debía la problemática de un sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, en suma, de un sujeto dueño de sí mismo y servidor de esa necesidad figurada por el carácter, el inconsciente y la vida. Las implicaciones ontológicas de esta dialéctica del actuar y del padecer sólo se me hicieron evidentes al releer mi tesis con motivo de una conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía: "La unidad de lo voluntario y de lo involuntario como idea-límite" (1951). Me parecía que la fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario ofrecía una mediación original entre las posiciones bien conocidas del dualismo y del monismo. Encontraba así la famosa fórmula de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*; un poco más tarde, escribiendo *El Hombre falible*, me arriesgaría a hablar, en un lenguaje tomado de Pascal, de una ontología de la desproporción. La expresión no figura en *Lo voluntario y lo involuntario*, aunque expresa correctamente la tonalidad mayor de la suerte de antropología filosófica a la que pertenecía el arbitraje propuesto entre monismo y dualismo.

De este proyecto de antropología filosófica es necesario decir algunas palabras. Merece vincularse con una tercera consideración, distinta de las dos precedentes y de más vasto alcance que ellas. ¿Por qué, en efecto, extender el análisis eidético husserliano a la esfera de la voluntad y

de la afectividad, y por qué darle un giro dialéctico a la relación entre actuar y padecer, si no se han anticipado los contornos de una verdadera *Filosofía de la voluntad*, de la cual *Lo voluntario y lo involuntario* sólo constituirían el primer aspecto? En el prefacio de la obra, imprudentemente designado como tomo primero de esa filosofía, me explayaba a propósito de las articulaciones mayores de la obra prometida. A pesar de la mencionada extensión de la zona de aplicación del método eidético, ésta parecía dejar fuera de su competencia el régimen concreto, histórico o, como yo decía entonces, empírico de la voluntad. Me parecía que el caso paradigmático de este régimen empírico era la mala voluntad. En efecto, nada en los análisis del proyecto, de la motivación, de la moción voluntaria, y sobre todo de lo involuntario absoluto, permitía distinguir entre un régimen de inocencia y un régimen de malignidad, tanto de lo voluntario como de lo involuntario. A este respecto, lo eidético y la dialéctica revelaban ser neutras y en este sentido abstractas; por contraste, la mala voluntad podía ser llamada empírica, en la medida en que su régimen comandaba el de las pasiones, que yo distinguía de las instancias neutras del deseo y de la emoción. Las pasiones, según mi anticipación, implicaban un régimen de cautiverio del deseo investido en un objeto total como el Tener, el Poder, el Valer, para retomar la grilla kantiana de las pasiones. La segunda partida proyectada de la filosofía de la voluntad comportaría, pues, una meditación sobre el régimen de la mala voluntad y una impírica de las pasiones. En cuanto a la tercera parte, trataría la relación de querer humano con la Trascendencia –término evidentemente jaspersiano que designaba púdicamente al dios de los filósofos. Al igual que la segunda parte se investiría de una poética de las experiencias de creación y de recreación que apuntan a una segunda inocencia. No podría decir hoy hasta qué punto estaba fascinado, en los años cincuenta, por la trilogía –*Filosofía*– de Jaspers y, más precisamente por el

último capítulo del tomo III dedicado a las "cifras" de la Trascendencia: ¿el "desciframiento" de estas cifras no constituía acaso el modelo perfecto de una filosofía de la trascendencia que fuera al mismo tiempo una poética?

Como dije, esta programación de la obra de una vida por un filósofo debutante era muy imprudente. Hoy la deploro. Pues ¿qué he realizado de este bello proyecto? *La simbólica del mal* (1960) no realiza sino parcialmente el proyecto de la segunda parte, en la medida en que permanece en el umbral de una empiria de las pasiones; en cuanto a la poética de la Trascendencia, jamás la he escrito, si se espera que, bajo ese título, haya una filosofía de la religión, a falta de una filosofía teológica; mi preocupación, jamás atenuada, de no mezclar los géneros me acercó más bien a la concepción de una filosofía sin aboluto, que defendía mi lamentado amigo Pierre Thévenaz,[1] quien la consideraba la expresión típica de una filosofía protestante. Es, pues, en mis ejercicios de exégesis bíblicas donde hay que buscar una reflexión sobre el estatuto de un sujeto convocado y llamado al despojamiento de sí. No diré sin embargo que nada se realizó de lo que entonces llamaba poética. *La simbólica del mal, La metáfora viva, Tiempo y narración*, apelan en muchos aspectos a una poética, menos en el sentido de una meditación sobre la creación originaria que en el de una investigación de las modalidades múltiples de lo que llamé más tarde una creación regulada, y que ilustran no sólo los grandes mitos sobre el origen del mal, sino las metáforas poéticas y las intrigas narrativas; en este sentido, la idea de creación regulada proviene de una antropología filosófica cuya relación con la fe bíblica y la teología permanece en suspenso. Además, ¿las últimas palabras de *Lo voluntario y lo involuntario* no eran acaso: "querer no es crear"? Y estas palabras ¿no eran premoni-

[1] Pierre Thévenaz, *L'Homme et sa raison* (I. *Raison et conscience de soi*; II. *Raison et histoire*), Neuchâtel, La Baconnière, 1954. Véase mi ensayo "Un filósofo protestante: Pierre Thévenaz", en *Lecturas III*.

torias del abandono ulterior del gran proyecto, en la medida en que ponía la creación en el sentido bíblico fuera del campo de la filosofía?

La conclusión de mis dos tesis en la primavera de 1948 anunció nuestra partida de Chambon-sur-Lignon. Allí había trabajado mucho, a pesar de la modestia de los medios de investigación; habíamos compartido la existencia simple de una comunidad fraternal. El nacimiento de un cuarto hijo había puesto el sello de la vida en una posguerra que vacilaba aún en el umbral de la guerra fría; no podíamos prever que, menos de cuarenta años más tarde, ese ramo de paz se convertiría en palma mortuoria.

En el otoño de 1948 fui nombrado en la Universidad de Estrasburgo en una *maîtrise* de conferencia especializada en historia de la filosofía. La enseñanza siguió siendo mi punto de anclaje durante los casi diez años estrasburgueses (1948-1957), que tengo por los más felices de mi vida universitaria. Me impuse la regla de leer cada año a un autor filosófico, de manera tan exhaustiva como fuera posible. Mi bagaje en materia de filosofía griega, moderna y contemporánea, data de ese período. Durante ese tiempo nuestro hogar recibió un quinto y último hijo. Se formaron y reafirmaron amistades nuevas alrededor de Roger Mehl, Pierre Burgelin, Georges Duveau, Marcel David, entre otros.

Durante ese período fue elaborada la continuación de mi *Filosofía de la voluntad*, que se limitó a los dos volúmenes de *Finitud y culpabilidad*, publicados en 1960, poco después de mi nombramiento en la cátedra de filosofía general en la Sorbona en 1957. El conjunto representaba la realización parcial de la segunda parte del programa anunciado diez años antes. La ambición de la obra doble era franquear el corte instaurado por *Lo voluntario y la involuntario* entre el análisis eidético y la descripción de esa figura "histórica" ejemplar que constituye la mala voluntad. Ese salto implicaba decisiones de dos órdenes distintos.

La primera concernía a la ontología implícita en la dialéctica de lo voluntario y de lo involuntario. Ella es el desafío del primer volumen de *Finitud y culpabilidad*, que titulé *El Hombre falible*. Se trataba ante todo de demostrar que el mal no era una de las situaciones-límite implicadas por la finitud de un ser condenado a la dialéctica del actuar y del padecer, sino una estructura contingente, "histórica", en el sentido de lo que había llamado en mi primer trabajo lo involuntario "absoluto" y respecto de todos los demás rasgos de finitud. En este sentido, la constitución de una voluntad finita sólo daba cuenta de la fragilidad humana, es decir, en el sentido del mal ya presente, un simple príncipio de falibilidad. La fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario no me parecía susceptible de dar cuenta sino de la debilidad de un ser expuesto al mal y susceptible de actuar mal, pero no efectivamente malo. Tendiendo así una línea entre finitud y culpabilidad, iba hasta el extremo de la decisión tomada en el prefacio del tomo I de *Filosofía de la voluntad*, la de poner entre paréntesis el estatuto "histórico" de la mala voluntad. Pero para ir hasta el fin de esta decisión metodológica, había que elaborar la ontología de la voluntad finita, implícita en la dialéctica del actuar y el padecer. A esta ontología le di el nombre muy pascaliano de ontología de la desproporción. La fragilidad del hombre, su vulnerabilidad al mal moral, no podría ser sino una desproporción constitutiva entre un polo de infinitud y un polo de finitud. En mi opinión, el rasgo más original de esta meditación no es tanto esta idea de desproporción, sino el carácter de fragilidad asignado a las mediaciones intercaladas entre los polos opuestos. Es evidente que el origen de esta idea debe buscarse en Kant, a quien dedicaba entonces numerosos cursos de *maîtrise* y de*agrégation*. Fue así como intenté ajustar mi ontología de la desproporción con el descubrimiento genial de Kant, que ubica la imaginación trascendental en el cruce de la receptividad propia de la sensibilidad y de la espontanei-

dad característica del entendimiento. Adopté este ritmo ternario muy libremente, extendiéndolo primero del plano teórico al plano práctico, luego al plano del sentimiento; el acento estaba puesto principalmente en la fragilidad del término medio, tratado de esta manera como lugar emblemático de la falibilidad humana. Distinguí así tres zonas de fragilidad: la de la imaginación, intercalada entre la perspectiva finita de la percepción y del alcance infinito del verbo; la del respeto, mediador práctico entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad; finalmente, la del sentimiento, compartido entre la intimidad del ser afectado *hic et nunc* y la amplitud del ser abierto a la totalidad de las cosas, las ideas y los hombres.

Nunca retomé, al menos bajo esta forma, el tema de la desproporción y de la falibilidad. El sentido de la fragilidad de las cosas humanas vuelve sin embargo con frecuencia, en particular en mis contribuciones a la filosofía política, en vinculación con una meditación sobre los orígenes del mal político. La verdadera recuperación del tema del hombre falible debería buscarse más bien en el último capítulo de *Sí mismo como otro*, donde las tres modalidades de alteridad –la del cuerpo, la del otro, la de la conciencia moral– ocupan un lugar comparable al asignado entonces a las figuras de la falibilidad.

Tal era, pues, la primera decisión que tomar –decisión ontológica, como dije–, si quería, si no franquear, al menos detectar el abismo que separa el análisis fenomenológico de la voluntad neutra en cuanto al mal y el de la voluntad históricamente mala. La falibilidad se había deslizado, de alguna manera, entre los dos términos de la finitud y de la culpabilidad, de modo que la primera se inclinara hacia la segunda, sin que por ello estuviera abolida la contingencia del "salto" en el mal.

La segunda decisión era de orden metodológico y afectaba el estatuto epistemológico de la meditación dedicada a la mala voluntad.

Esta segunda decisión contenía en germen lo que llamaría más tarde el injerto de la hermenéutica en la fenomenología. Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, había que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas. Esta segunda decisión tenía un aspecto crítico al tiempo que una dimensión prospectiva. Hablando de desvío por la simbología, cuestionaba un supuesto común a Husserl y a Descartes, es decir, la inmediatez, la transparencia, la apodictidad del *Cogito*. El sujeto, afirmé, no se conoce a sí mismo directamente, sino sólo a través de los signos depositados en su memoria y su imaginario por las grandes culturas. Esta opacidad del *Cogito* no concernía en principio únicamente a la experiencia de la mala voluntad, sino a toda la vida intencional del sujeto. Lo había sospechado desde mi introducción a las *Ideen* de Husserl: ¿no estaba inconclusa, como bien había dicho Sartre en *La Trascendencia del Ego*, en la prioridad de la intencionalidad *ad extra* sobre la reflexión *ad intra*? El análisis del nóema (lo percibido, lo deseado, etc.) no era más accesible que el de la nóesis (percibir, desear, etc.)? Pero la mala conciencia planteaba un problema específico, en el sentido de que el disimulo, la resistencia a la confesión, parecían agregarse a la no transparencia general de la conciencia. Parecía que esta crítica de la conciencia reflexiva recibía una recompensa en la función prospectiva ejercida en todas las grandes culturas por el lenguaje simbólico de los relatos míticos. Cuanto más pobre parece la reflexión directa sobre la confesión de la mala intención, más ricas en historias sobre el origen del mal son las grandes culturas que han construido la conciencia occidental, por no hablar de las culturas orientales y extremo-orientales (que no exploré con el pretexto de que no forman parte de mi memoria finita). Bajo la presión de mi doble cultura bíblica y griega, me sentí presionado a incorporar a la filosofía reflexiva, surgida de Descartes y de Kant y transmitida

por Lachelier, Lagneau y Nabert, la interpretación de los símbolos de la deshonra, del pecado y la culpa, donde veía la primera capa de expresiones indirectas de la conciencia del mal; sobre este primer piso simbólico, dispuse la tipología de los grandes mitos de la caída transmitidos por la doble cultura cuyos límites acabo de recordar: mitos cosmológico, órfico, trágico, adámico. De *La simbólica del mal*, transformada en el segundo volumen de *Finitud y culpabilidad*, data mi primera definición de la hermenéutica: estaba entonces expresamente concebida como un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido: el sentido literal, usual, corriente, que guía el develamiento del segundo sentido, al que efectivamente apunta el símbolo a través del primero. Formulé así, al término de *La simbólica del mal*, el adagio tantas veces repetido: el símbolo da que pensar. Esta concepción del símbolo como expresión de doble sentido debía mucho a la fenomenología de la religión, a la que Mircea Eliade le había dado un brillo singular en su *Historia comparada de las religiones* (mejor traducido en inglés bajo el título*Patterns in Comparative Religion)*. De Eliade yo no tomé la distinción entre lo sagrado y lo profano, sino la concepción del símbolo como estructura fundamental del lenguaje religioso. Con esta idea reconstruí el plan de los mitos, con su textura narrativa, sobre el de los símbolos primarios generalmente poco conocidos en razón de la fuerte pregnancia de los relatos míticos. Sin embargo, le encontré una razón de ser a la forma narrativa, así injertada en la forma simbólica, en la medida en que me parecía apropiada para la afirmación de la contingencia del mal. Si éste no tiene su razón en la finitud, entonces se produce y surge, a la manera de un acontecimiento que se narra. Pude así proponer una interpretación del relato bíblico, impropiamente llamado relato de la caída, como relato de sabiduría, que viste con un relato de los orígenes el impensable pasaje de la bondad original del ser creado a la maldad ocurrida y adquirida del

hombre de la historia. El mito sería así una manera de extender en la sucesión la paradoja de la sobreimpresión de lo histórico en lo originario. Más allá de la problemática regional de la entrada del mal en el mundo, *La simbólica del mal* cuestionaba el estatuto general de la comprensión de sí. Aceptando la mediación de los símbolos y de los mitos, la comprensión de sí incorporaba a la reflexión una franja de historia de la cultura.

Luego de *La simbólica del mal* se abre para mí un período de polémicas exteriores y de guerras intestinas que me atreví a declarar cerradas con el cambio de los paradigmas filosóficos franceses a fines de los años setenta. Como lo explico en el prefacio de los *Ensayos de hermenéutica II - Del texto a la acción* (1986), ese período está marcado por la crítica proveniente de lugares diferentes y dirigida no sólo contra el existencialismo y las filosofías de la existencia, sino en general contra todas las filosofías del sujeto. Por una parte, los discípulos franceses de Heidegger, poniendo fin al contrasentido de la lectura más o menos existencialista de *Sein und Zeit* de los años cincuenta, desplazaba el centro de gravedad de la obra heideggeriana hacia el lado de los escritos posteriores a la famosa *Kehre* (¿giro?). Un modelo de pensamiento poetizante, del que sería expulsado todo residuo de posición egocéntrica, se oponía violentamente al "humanismo" pretendido de las filosofías reflexivas, fenomenológicas o hermenéuticas. Por su parte, la prestigiosa obra de Claude Lévi-Strauss, perteneciente al círculo de los especialistas, alcanzaba al público general con *Tristes trópicos* (1955), *El pensamiento salvaje* (1962) y *Mitológicas I - Lo crudo y lo cocido* (1964). Estas obras daban crédito a la idea de una organización sistemática de los conjuntos míticos, y más generalmente de las estructuras lingüísticas y sociales, que sería indiferente a la búsqueda de sentido de un sujeto de angustia; en una polémica cordial, llegué a designar este pensamiento como trascendentalismo sin sujeto. Por otra parte, una crítica literaria de un

nuevo tipo apelaba a los logros de la lingüística estructural, salida del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure; la distinción entre lengua y habla proporcionaba el modelo para las tentativas de todo tipo que apuntaban a desunir la organización sistemática de los conjuntos verbales considerados y las intenciones subjetivas asignadas al sujeto hablante. Finalmente, también el marxismo, tan activamente presente en la *intelligentsia* francesa de losaños sesenta y setenta, tomaba un giro de características estructurales con Louis Althusser, tan preocupado por disociar el núcleo científico de la obra de Marx de todo humanismo teórico o práctico. El psicoanálisis no permaneció al margen del movimiento: los seminarios de Lacan revelaban, además de a un excelente clínico, a un pensador original que creía dar una lectura más auténtica de Freud; se le había hecho justicia a la estructura de lenguaje del inconsciente a expensas de las explicaciones biologizantes y "económicas", familiares en la ortodoxia freudiana, principalmente americana; nuevos ejes conceptuales fueron asignados a la cura psicoanalítica, y expresiones emblemáticas como la castración simbólica, la distinción entre lo imaginario y lo simbólico eran lanzadas a la discusión pública.

Todos estos movimientos del pensamiento, todas estas obras, todas estas influencias conjugaban sus efectos, a pesar de sus orientaciones disímiles, en lo que se ha llamado globalmente estructuralismo, como antes se había ubicado bajo el epíteto existencialismo o humanismo a Sartre y Merleau-Ponty, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier. La línea general que adopté, frente a este movimiento complejo en sus motivaciones pero muy solidario en su alcance polémico, puede ser caracterizada por los dos rasgos siguientes. Por una parte, siempre tuve gran cuidado de disociar el estructuralismo, en tanto modelo universal de explicación, de los análisis estructurales legítimos y fructíferos apropiados a un campo de experiencia bien delimitado. Por otra parte, me empeñé

en eliminar de mi propia concepción del sujeto pensante, actuante y sintiente, todo lo que podría hacer imposible la incorporación a la operación reflexiva de una fase de análisis estructural. No había nada de circunstancial en esta autocrítica: ya en los ensayos dedicados a Husserl, luego de la traducción de las *Ideen I* –ensayos reunidos más tarde bajo el título *En la escuela de la fenomenología* (1986)–, tomé distancia respecto de una conciencia de sí inmediata, transparente a sí, directa, y defendí la necesidad del desvío por los signos y las obras desplegados en el mundo de la cultura. *La simbólica del mal* había puesto en práctica esta concepción de la reflexión indirecta apoyando la confesión de la mala voluntad en una batería de símbolos y de mitos descifrados en el texto público de las grandes culturas. Los coloquios anuales organizados en Roma por el querido Enrico Castelli me dieron la ocasión de darle un giro sistemático a esta concepción de la reflexión indirecta, como lo demuestran mis primeras intervenciones en esos famosos coloquios: "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica" (1961); "Hermenéutica y reflexión" (1962); "Simbólica y temporalidad" (1963); "Técnica y no técnica en la interpretación" (1964); "Desmitificar la acusación" (1965), etcétera.

Nótese sin embargo que, en los años sesenta, mi hermenéutica permanece centrada en los símbolos, en tanto que éstos permanecen definidos por la estructura semántica del doble sentido. Un acogimiento más amplio del análisis estructural exigía un tratamiento "objetivo" de *todos* los sistemas de signos, más allá de la especificidad de los símbolos. Debía resultar de ello a la vez una redefinición de la tarea hermenéutica y una revisión más completa de mi filosofía reflexiva.

Es en mi trabajo sobre el psicoanálisis *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965) donde aparece un primer balance de esa revisión. ¿Por qué el psicoanálisis? Evidentemente, es el tema de la culpa lo que me condujo primero hasta Freud, sin que haya que descuidar el

recuerdo de mi primer maestro de filosofía, Roland Dalbiez. A partir de la publicación de *La simbólica del mal,* en 1960, emprendí una lectura casi exhaustiva de la obra de Freud, como lo demuestran mis cursos en la Sorbona entre 1960 y 1965. Pronto descubrí que era una hermenéutica opuesta a la practicada en mi simbólica del mal la que Freud había inaugurado en *La interpretación de los sueños*. Seguí su desarrollo en las obras terminales del maestro vienés, en las que el psicoanálisis se ampliaba en una verdadera filosofía de la cultura. Por el contrario, comprendí que la interpretación que había practicado en *La simbólica del mal* había sido espontáneamente concebida como una interpretación *amplificante*, es decir, una interpretación atenta al excedente de sentido incluido en el símbolo, y que la reflexión tenía como tarea liberar, al tiempo que debía enriquecerse. Designé a veces esta interpretación con el poco afortunado término de interpretación recuperadora, por referencia sin duda a la reflexión segunda de Gabriel Marcel, como si se tratara de recobrar un sentido ya presente y sólo disimulado. Mucho más tarde, en la época de *Tiempo y narración*, vinculé a la lectura, y en general a la historia de la recepción, este fenómeno de amplificación con respecto al sentido que un texto parece haber tenido para su autor o su primer auditorio. Sucede que esta primera interpretación amplificante se oponía, sin decirlo y sin saberlo muy bien, a una interpretación reductiva que, en el caso de la culpa, me parecía ilustrada por el psicoanálisis freudiano.

Pero a diferencia de Gabriel Marcel, que concebía la reflexión segunda como una suerte de revancha ejercida en contra de la reflexión primaria, me empeñé en reconocer la validez del psicoanálisis. Esta preocupación explica la división de mi obra entre una "lectura de Freud" y una "interpretación filosófica de Freud". La distinción entre los dos enfoques era por cierto discutible, en la medida en que subestimaba la parte de interpretación ya presente en la simple "lectura". Sin embargo, mi intención era

clara y, sigo creyéndolo hoy, legítima: asignarle al discurso freudiano su mayor potencia argumentativa antes de entablar con él una clara relación crítica. Así fue como, bajo el título de "Lectura de Freud", presenté la explicación freudiana como discurso mixto, que mezcla el lenguaje de la fuerza (pulsión, carga, condensación, desplazamiento, represión, retorno de lo reprimido, etc.) y el del sentido (pensamiento, deseo [*Wunsch*], inteligibilidad, absurdo, disfraz, interpretación [*Deutung],* interpolación, etc.). Y yo justificaba este discurso mixto por la naturaleza mixta de su objeto, situado en el punto de flexión del deseo y el lenguaje. En la sección "interpretativa" de mi obra, confronté el discurso del psicoanálisis así reconstruido con el de la fenomenología, y más generalmente, de la filosofía reflexiva, y presenté la oposición entre los dos discursos como la existente entre un movimiento regresivo, orientado hacia lo infantil, lo arcaico, y un movimiento progresivo, orientado hacia un telos de completud significante. Era la primera vez que tomaba como guía la *Fenomenología del espíritu* de Hegel donde, en efecto, el espíritu procede de las posiciones de sentido más pobres hacia las más ricas; la verdad de cada figura sólo se hacía manifiesta en la figura siguiente. Un "conflicto de las interpretaciones" tomaba forma bajo los rasgos de una arqueología de la conciencia opuesta a una teleología del sentido, estando el derecho de cada una plenamente reconocido y respetado. Mi problema inicial de la culpa perdía su acuidad transformándose en uno de los lugares privilegiados del enfrentamiento entre procedimiento arqueológico y procedimiento teleológico. Ilustré mi opinión con el mito de Edipo, cuyo doble destino señalé: por una parte, en la tragedia de Sófocles, donde el drama de la sexualidad (parricidio e incesto) se encuentra retomado en un drama de verdad en virtud de una *Aufhebung* que asimilé a la teleología de las figuras de la *Fenomenología del espíritu*; por otra parte, en la clínica psicoanalítica, donde el mito se convierte en "complejo" –el famoso

complejo de Edipo, experimentado en la adolescencia– y se encuentra así llevado por la maniobra psicoanalítica al fondo arcaico de la primera infancia.

Este libro sobre el psicoanálisis fue mejor recibido en los países de habla inglesa que en Francia, donde se me reprochó no haberme referido a Lacan, cuyos seminarios sin embargo había seguido. Yo había elegido no hablar de ninguno de los renovadores del psicoanálisis, Mélanie Klein, Winnicott, Bion, etc., y tratar la obra de Freud según las mismas reglas que los autores filosóficos que presentaba y discutía en mis cursos de la Sorbona. Se insinuó también que la diferencia de tratamiento del inconsciente entre *Lo voluntario y lo involuntario*, tan tributaria de Roland Dalbiez, y *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* era atribuible a la influencia no confesada de Lacan; esto equivalía a olvidar *La simbología del mal* y mi enseñanza en la Sorbona, donde me había concentrado, antes de frecuentar los seminarios de Lacan, en el conflicto de Freud entre modelo económico y modelo lingüístico. El reproche mejor fundado que los lacanianos pudieron dirigirme es el de no haber comprendido nada de Lacan. Sea como fuere, esta polémica me afectó largamente, y no publiqué casi nada en Francia sobre psicoanálisis hasta la conferencia pronunciada en Lovaina-la-Nueva, en el coloquio en memoria de A. De Waelhens sobre "La cuestión de la prueba en los escritos psicoanalíticos de Freud", en 1982, y publicada en el volumen de homenaje a De Waelhens bajo el título *Qu'est-ce que l'homme?* (Bruselas, 1982).

Para mí, el paso por Freud fue de una importancia decisiva; además de deberle una menor concentración respecto del problema de la culpa, y una mayor atención al sufrimiento inmerecido, le debo a la preparación de mi libro sobre Freud el reconocimiento de restricciones especulativas vinculadas con lo que llamé el conflicto de las interpretaciones. Me parecía que el reconocimiento del derecho igual de interpretaciones rivales formaba parte

de una verdadera deontología de la reflexión y de la especulación filosófica. Veía a Freud inscribirse en la tradición fácil de identificar, la de una hermenéutica de la sospecha que continuaba a Feuerbach, Marx y Nietzsche; le hacían frente la filosofía reflexiva ilustrada por Jean Nabert, la fenomenología enriquecida por Merleau-Ponty, la hermenéutica literaria ilustrada y brillantemente renovada por Gadamer, cuya gran obra *Verdad y método*, aparecida en alemán en 1974, se transformó en una de mis referencias privilegiadas.

Pero hay que encarar ahora el segundo frente de este conflicto de las interpretaciones. Evoqué anteriormente, bajo el título globalizador de estructuralismo, la vasta corriente lingüística surgida de Ferdinand de Saussure. La semiología profesada por Roland Barthes, la semiótica de A.J. Greimas, la crítica literaria ilustrada por Gérard Genette, tenían en común el hecho de ajustarse únicamente a las estructuras de los textos, con exclusión de la intención supuesta de su autor. Se agregaba la ciencia magistral de los mitos de Claude Lévi-Strauss, que culminaba en la publicación de *Mitológicas* a partir de 1964. Ahora bien, no era en cuanto hermenéutica de la sospecha que el estructuralismo cuestionaba la noción de sujeto, sino en cuanto abstracción objetivante, por la cual el lenguaje se encontraría reducido al funcionamiento de un sistema de signos sin anclaje subjetivo. También en este caso, intenté tener en cuenta las contingencias y reconocer la esfera de validez de todo análisis estructural. Los límites me parecían los mismos que los de la noción de signo, en tanto unidades diferenciales que operan dentro de un sistema cuyas relaciones serían todas inmanentes, como es típicamente el caso del sistema fonético de una lengua natural. Saussure lo había dicho: en un sistema de signos sólo hay diferencias. Lo que me parecía fuera de foco es lo que Émile Benveniste, por el contrario, había reconocido perfectamente, es decir, el hecho de que la primera unidad de sentido del lenguaje no fuera el signo

léxico, sino la oración, que él llamaba instancia de discurso. Saussure se había ahorrado fácilmente la explicación usando el título de habla, de la cual sólo veía el carácter de acontecimiento fugitivo, no la constitución compleja. La oración, enseñaba Benveniste, contiene al menos el acto sintético de la predicación. Apoyándome también en Roman Jakobson, propuse la definición siguiente de discurso: alguien dice algo a alguien sobre algo según reglas (fonéticas, léxicas, sintácticas, estilísticas). Además de la relación fregeana entre sentido (decir algo) y referencia (sobre algo), la fórmula me parecía marcar la implicación de un locutor (alguien) y de un interlocutor (a alguien). Se constituía una polaridad interesante entre semántica, en el sentido de Benveniste, y semiótica, en el sentido de Saussure. De esta polaridad de base veía derivar a las demás polaridades constitutivas de un conflicto de interpretaciones que afectan todo el imperio de las significaciones. Más netamente que entre el psicoanálisis y la fenomenología o la filosofía reflexiva, percibía, más allá del momento de antagonismo, el de mediación. El pasaje por el punto de vista objetivo y sistémico de la semiótica se convertía así en una estadía obligada para una comprensión de sí cada vez más indirecta y cada vez más sumisa al régimen de las mediaciones largas.

Un balance de mis reflexiones cruzadas sobre el psicoanálisis y el estructuralismo lingüístico se lee en mis "Ensayos de hermenéutica I" recopilados con el título *El conflicto de las interpretaciones*, publicado en 1969. En ellos, el tono es por cierto polémico, pero los conflictos están tan interiorizados que puedo decir que la figura que emerge es la de un *Cogito* militante y herido. En la *Simbología del mal*, eran esencialmente las expresiones con doble sentido –los símbolos propiamente dichos y los mitos– las que hacían la mediación entre sí y sí mismo. Desde entonces, las producciones del inconsciente, descifradas por el psicoanálisis, y el imperio inmenso de los signos despojados del dinamismo de su producción, se

interpusieron entre el sujeto filosófico cuestionador y el sujeto cotidiano cuestionado. Al mismo tiempo que las mediaciones se multiplicaban y prolongaban, la ambición de totalizarlas en un sistema de estilo hegeliano me parecía cada vez más vana y sospechosa. Lo que se imponía no era sólo el lado indirecto y mediato de la reflexión, sino su lado no totalizable y finalmente fragmentario. A decir verdad, este último rasgo, tan fuertemente subrayado en mis trabajos recientes, no se imponía en los años setenta con la misma fuerza que el lado conflictivo de ese *Cogito* herido. Y sin embargo, con motivo de un problema determinado, el de la mala voluntad, había tomado conciencia por primera vez de la condición general de la comprensión de sí. Y el pasaje tanto por el estructuralismo lingüístico como por el psicoanálisis freudiano conservaba algo de ocasional y fragmentario. En la época a la que me refiero, yo no reivindicaba empero ese lado fragmentario de mi reflexión como una restricción de la comprensión de sí característica de la fase posthegeliana del pensamiento filosófico dominante. Esto ocurrió más abiertamente en la época de *Tiempo y narración III*.

Ese desvío por los signos marcaba a su manera mi tributo al *linguistic turn* que afectaba en esa época todas las escuelas filológicas. Al respecto, me sentía en pleno acuerdo con la crítica general dirigida en nombre de la mediación lingüística contra las filosofías de lo inmediato, invoquen éstas a Descartes, a Hume o a Bergson. Pero mi crítica al estructuralismo no invocaba menos al *linguistic turn* que el estructuralismo mismo. Acabo de decir algunas palabras sobre mi defensa del discurso en el sentido de Benveniste, y sobre la oposición entre semántica y semiótica que adopté a continuación. La fórmula con la que acabo de resumir esta oposición –alguien dice algo a alguien sobre algo– abría en realidad tres frentes de batalla.

Además de la reintroducción de un sujeto del discurso

en las huellas del acto de la síntesis predicativa, la noción de discurso implicaba el reconocimiento de otro locutor, como sucede en el acto de habla. Toda la problemática de la intersubjetividad y de la comunicación se encontraba puesta en juego por el simple fenómeno de la interlocución incluido en la definición de discurso. En cuanto a la distinción entre sentido y referencia, igualmente implicada por la definición de discurso, ésta abría el camino a un cuestionamiento de uno de los axiomas fundamentales del estructuralismo, a saber, la interdicción de recurrir a cualquier cosa de orden extra-lingüístico. Para la semiótica, todas las relaciones son internas al sistema de la lengua. Permitiendo distinguir entre lo dicho y aquello a propósito de lo cual algo es dicho, la semántica, a mi entender, abría de nuevo el discurso a algo distinto del discurso mismo: el mundo. Hablar era de nuevo decir el mundo. Ponía el acento con tanto más agrado en este objetivo ontológico del discurso cuanto más perfectamente acordaba con lo que yo consideraba la intencionalidad del decir, concentrada en el acto de afirmar. Afirmar, insistí, es ratificar lo que es. El destino del sujeto no era, pues, el único desafío de mi polémica con el estructuralismo. La dimensión intersubjetiva de la interlocución y la ambición referencial del lenguaje merecían la misma atención. El discurso era más bien el lugar de intersección de tres problemáticas: la de la mediación por el imperio objetivo de los signos –a lo cual responde la toma de conciencia de lo que se ha llamado el *Cogito herido*–, pero también la del reconocimiento de otro implicado en el acto de interlocución; finalmente, la problemática de la relación con el mundo y con el ser implicado en el objetivo referencial del discurso.

Antes de mostrar el vínculo que une *La metáfora viva* (1975) con los ensayos recopilados en *El conflicto de las interpretaciones* (1969), querría decir algunas palabras sobre, por una parte, las publicaciones de esa época que no se relacionan directamente ni con la interpretación del

psicoanálisis ni con el debate con el estructuralismo, y por la otra, sobre los acontecimientos públicos en los que intervine y que tuvieron sobre mi vida privada una influencia no despreciable.

Después de la *Simbología del mal*, me interesé cada vez más en la variedad de las expresiones del lenguaje religioso más allá de la cuestión particular del símbolo y del mito. Ya la interpretación del mito de la pena (1967) se abre a la dimensión especulativa; son sin duda mis reflexiones sobre la obra de algunos grandes teólogos: Bultmann (mi "prefacio" a *Jésus: mythologie y démythologization* data de 1968), Ebeling, Bonhoëffer, Moltmann, y más generalmente, los problemas planteados por la desmitologización, problemas ampliamente discutidos en el círculo romano de E. Castelli, me condujeron a retomar la diversidad de formas de lenguaje puestas en juego por la fe bíblica y las teologías derivadas de ella. Los ensayos recopilados en dos obras colectivas, una editada por Xavier-Léon Dufour, *Exégèse et herméneutique*, la otra por F. Bovon y G. Rouiller, *Exegesis, Problèmes de méthode et exercices de lecture* (1975) dan una idea de estas incursiones en el campo del lenguaje religioso. Si a esto se agrega "La hermenéutica del testimonio" (1972), "Manifestación y proclamación" (1974), "Hermenéutica de la idea de Revelación" (1977), "Nombrar a Dios" (1977), se ve salir a la luz progresivamente, a través de estos escritos dispersos, la idea de un análisis del discurso bíblico que vincula la diversidad de maneras para nombrar a Dios con la de los "géneros" literarios puestos en juego en el canon bíblico. Es así como, fiel a mi regla de no confusión, presté una atención ininterrumpida a la inteligencia de la fe, en una diálogo estrecho entre "hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica" (que es, además, el título de un ensayo de 1975 publicado en el volumen *Exegesis*).

Pero ¿cómo no voy a hablar de lo que púdicamente se ha llamado los "acontecimientos de Nanterre"? He evoca-

do, al comienzo de este ensayo, mi felicidad como alumno de liceo y estudiante universitario, y poco después mi felicidad durante los años de Chambon y Estrasburgo. Mis años en la Sorbona, entre 1956 y 1967, me dieron también mucha satisfacción: enseñar lo que se llamaba entonces filosofía general a estudiantes de diferentes niveles –propedéutica, *licence, maîtrise, agregation*, doctorado– no me desagradaba, a pesar de la dificultad creciente de mantener un frente de enseñanza y la investigación. Mi seminario de fenomenología, cuya dirección compartía con Jacques Derrida hasta su partida a la Escuela Normal Superior, colmó mis deseos; excelentes estudiantes extranjeros lo frecuentaban y contribuían a su buen funcionamiento; puse a prueba los temas de mi investigación, lo que hizo que el título de ese seminario de fenomenología se extendiera a la hermenéutica y a la filosofía del lenguaje. Pero si la enseñanza no era una fuente de inquietud, no sucedía lo mismo con la institución universitaria, que resultó ser cada vez menos capaz de hacer frente a la explosión demográfica y de crear las modalidades de enseñanza requeridas por la discordancia entre una enseñanza masiva y una enseñanza de calidad. Veía venir la catástrofe: participé de manera determinante en la indagación de la que surgió el número de *Esprit* titulado "Hacer la universidad" (mayo-junio 1964), donde publiqué el artículo homónimo. Elegí entonces, en 1967, abandonar la Sorbona y participar en la creación de la nueva universidad ubicada en Nanterre, en el suburbio oeste de París, con la esperanza de que el tamaño de la institución permitiera instaurar relaciones menos anónimas entre docentes y estudiantes, según la antigua idea de la comunidad de maestros y alumnos. Los esfuerzos sinceros hechos en este sentido no impidieron que la revolución estudiantil estallara precisamente en Nanterre. La razón tal vez haya sido que esta universidad era percibida por los grupúsculos revolucionarios como el eslabón débil de la cadena institucional. Creí al principio,

como lo demuestran mis artículos para el diario *Le Monde* (9-12 de junio de 1968), que la universidad tenía los recursos para hacer frente a este ataque. Sin haberlo deseado, acepté ser elegido decano de la facultad de letras, e intenté resolver los conflictos con las únicas armas de la discusión. Pero el ataque no se limitaba a los defectos de la institución, sino que se extendía a su principio mismo. Fracasé en mi misión de pacificación. Atribuí mi fracaso menos a la naturaleza detestable de los ataques dirigidos contra mí a través de mi función que a los conflictos no resueltos en mí mismo entre mi voluntad de escuchar y mi sentido casi hegeliano de la institución. Esos años movidos en el plano profesional también lo fueron en el plano familiar: nuestro último hijo, acosado por el deseo de una vida comunitaria más verdadera, comenzó una vida errante que tardó algunos años en estabilizar en la práctica de un excelente oficio de artesano y en pesadas cargas familiares. En cuanto a mí, renuncié a mi puesto de decano en abril de 1970 y acepté la invitación generosa de la universidad católica de Lovaine cuyo departamento de filosofía no estaba aún dividido entre Leuven y Lovaina-la-Nueva. Esta enseñanza que duró tres años académicos me proporcionó una gran satisfacción; luego volví a Nanterre, convertida, luego de la división de París en trece universidades con pleno derecho, en la Universidad París-X. Allí terminaría mi carrera universitaria en 1981.

Poco después de mi regreso a Nanterre, publiqué *La metáfora viva* (1975). Con motivo de un problema preciso de filosofía del lenguaje, el de la metáfora, intenté someter a la prueba de un trabajo de cierta envergadura las concepciones esbozadas principalmente en dos ensayos de *El conflicto de las interpretaciones*: "La estructura, la palabra, el acontecimiento" (1967) y "La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología" (1967). Estas concepciones encontraban su centro de gravedad en el fenómeno de la innovación semántica, en otras palabras, la produc-

ción de un sentido nuevo mediante procedimientos lingüísticos. Al respecto, la innovación semántica constituía un excelente ejemplo de creación, ciertamente, pero de creación regulada. La metáfora parecía ser una buena piedra de toque, en la medida en que la Antigüedad ya la había registrado entre las figuras de estilo en el marco de la retórica; en efecto, Aristóteles le había hecho honor en la *Poética* y en la *Retórica*. Además, la innovación semántica presente en *La metáfora viva* certificaba un parentesco oculto con otras formas de creación reguladas, también tributarias de la semántica, tal como la producción de las intrigas en el plano narrativo; este vínculo entre la metáfora y la puesta en intriga se aclararía diez años más tarde en *Tiempo y narración I* (1983). El tratamiento de la metáfora entrañaba por añadidura dos cuestiones discutidas en el período precedente; por un lado, la implicación del sujeto en el discurso, tal como había aprendido a definirlo con E. Benveniste, por el otro, la cuestión de la referencia, también planteada por la teoría del discurso que había adoptado.

Para comenzar, me limitaré al carácter innovador de la metáfora en el plano del sentido. Al principio, me pareció que la explicación de este fenómeno exigía el cambio de plano de la palabra a la oración, y por ende, de la semiótica en el sentido saussureano, a la semántica en el sentido de E. Benveniste. Al respecto, la teoría aristotélica, según la cual la metáfora consistiría en la transferencia del sentido habitual de una palabra de una cosa a otra, privada de denominación y próxima de la primera por su semejanza, sería superada a mi entender por las teorías de los autores de lengua inglesa que habían buscado el secreto de la creación de sentido, no del lado de la denominación, sino en el de la predicación. Tratada como atribución extraña, no pertinente, la metáfora dejaba de ser un caso de ornato retórico, o de curiosidad lingüística, para proveer la ilustración más brillante del poder que tiene el lenguaje para crear sentido por medio de acercamientos inéditos,

gracias a los cuales surge de pronto una pertinencia semántica de las ruinas de una pertinencia previa arrasada por su inconsistencia semántica y lógica. En realidad, no solamente la palabra revelaba ser superada por la oración en tanto unidad primera de sentido; la oración misma era superada por el texto. A decir verdad, la articulación palabra / oración / texto, que tendría luego un papel decisivo en mis escritos, no surgía claramente del plan seguido en *La metáfora viva*, en la medida en que el orden adoptado estaba regido por el estado de la discusión sobre el estatuto de la retórica; además, la distinción entre el nivel del poema en tanto texto y el enunciado metafórico en tanto oración me parecía bastante pertinente para imponer la triple articulación evocada más arriba. Al respecto, el análisis del relato me daría la oportunidad de un reconocimiento pleno de las exigencias de un análisis propiamente textual.

Si el nivel de la oración parecía dotado de una pertinencia suficiente para dar cuenta del efecto de sentido metafórico, también era apropiado para tratar la segunda gran cuestión puesta en juego por mi análisis de la metáfora, a saber, el alcance referencial de los enunciados metafóricos. Me referí antes a la vehemencia con la que defendí una concepción del lenguaje que le hiciera justicia a su objetivo extra-lingüístico. Me parecía que la metáfora constituía al respecto una suerte de caso límite. ¿La distinción entre sentido y referencia era válida en el caso de los enunciados metafóricos? ¿Podía decirse que la metáfora descubre aspectos, dimensiones del mundo real que el discurso directo dejaría disimulados? En el estudio VII de *La metáfora viva*, titulado "Metáfora y referencia", me aventuraba a hablar de "verdad metafórica" para referirme a la potencia heurística de la metáfora, que comparé, siguiendo a Max Black y Mary Hesse, con la de los modelos en el plano epistemológico. Expliqué la operación veritativa de la metáfora de la siguiente manera: así como el sentido metafórico resulta de la emergencia de

una nueva pertinencia semántica de las ruinas de la pertinencia semántica literal, la referencia metafórica procedería del derrumbe de la referencia literal. A fin de marcar el alcance ontológico de esta tesis, propuse hacer corresponder al "ver-como" del enunciado metafórico un "ser-como" de orden extra-lingüístico, revelado por el lenguaje poético.

Esta defensa de la dimensión del ser-como detectado por el lenguaje poético me parecía justificada de múltiples maneras. Ante todo, me parecía que hacía justicia a la comprensión que todo espíritu no prevenido tiene del lenguaje poético, en tanto revelador de valores de realidad inaccesibles para el lenguaje ordinario, directo y literal; la poesía, pensaba, hace ver lo que la prosa no detecta; en este sentido, la analogía no es sólo un rasgo del lenguaje considerado en sus estructuras internas, sino un rasgo de la relación del lenguaje con el mundo. Me parecía además que la teoría de la referencia metafórica era capaz de refrescar mi antiguo problema del símbolo, cuya función de detección respecto de la experiencia profunda había admitido sin discusión; la metáfora aparecía entonces como la osamenta semántica del símbolo (*cf.* El ensayo de 1966 publicado en *El conflicto de las interpretaciones*: "El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico"). Finalmente, la defensa del ser-como, en tanto correlato del ver-como, marcaba, a mi entender, precisamente a título de caso límite, el golpe infligido a la tesis estructuralista por excelencia, según la cual el lenguaje carecería de afuera, admitiendo solamente las relaciones inmanentes. Yo pensaba, por el contrario, que el lenguaje más liberado de las restricciones prosaicas, el más inclinado por tanto a celebrarse a sí mismo en sus libertades poéticas, es el más disponible para intentar decir el secreto de las cosas. El lenguaje poético, al igual que la teoría de los modelos, contribuye a la *"redescripción"* de lo real.

No reniego hoy de esta tesis, que considero por cierto

aventurada, pero por una razón distinta de la que puede surgir, ya sea de una posición lingüística de tipo estructuralista, hostil por principio a todo recurso a un factor extralingüístico en el tratamiento del lenguaje, ya sea de una posición epistemológica de tipo fregeano, según la cual sólo el sentido literal de un enunciado sería susceptible de desbordar hacia un referente extralingüístico. Apoyándome en el análisis de lo que llamé más tarde refiguración, diré que faltaba un eslabón intermedio entre la referencia, en tanto objetivo perteneciente al enunciado metafórico, y por ende, aun al lenguaje, y el ser-como detectado por este último. Este eslabón intermediario es el acto de lectura. Ante todo, es el lector en tanto interlocutor del acto de lenguaje del poema quien se refiere a... Un enunciado, considerado en sí mismo, no refiere sino en la medida en que alguien se refiere a. Ahora bien, el acto del poeta es abolido en el poema proferido. El único acto pertinente es el del lector quien, de cierta manera, hace la metáfora captando la nueva pertinencia semántica y su no pertinencia respecto del sentido literal. También a través del lector un ser-como inédito hace frente al ver-como suscitado por el enunciado metafórico. Lo finalmente redescripto, no es cualquier real, sino aquel que pertenece al mundo del lector. La tesis "realista" de *La metáfora viva* me parece más fácil de defender con las correcciones que acabo de citar: el mundo del lector es el que ofrece el sitio ontológico de las operaciones de sentido y de referencia que una concepción puramente inmanentista del lenguaje preferiría ignorar.

Los años que separan *La metáfora viva* de *Tiempo y narración I* (1983) estuvieron marcados por una exploración que estalló en varias direcciones, cuyos resultados intentaría reunir en *Sí mismo como otro* (1987). Para permanecer en la línea de la filosofía del lenguaje, llevaba a primer plano la noción de texto, en tanto gran unidad del discurso. Por cierto, el mito ya era un texto con respecto al símbolo. El poema también era un texto con respecto a

la metáfora. El relato será, algunos años más tarde, el texto por excelencia. Pero no disponía de un instrumento de análisis específico del texto en tanto tal. La primera tentativa en este sentido se remonta a 1970, con el ensayo publicado en homenaje a H.G. Gadamer bajo el título "¿Qué es un texto? Explicar y comprender". Con el texto, aparecen reglas de composición transfrástica, que no se reducen a la operación predicativa, característica de la instancia de discurso según E. Benveniste: la puesta en intriga será el ejemplo privilegiado de estas reglas de composición. Además, el texto revelaba ser el nivel apropiado donde se juega la dialéctica entre explicar y comprender, como ya lo indicaba el título del ensayo de 1970. Esta dialéctica ocuparía, en mis trabajos ulteriores, un lugar comparable al que había tenido, en plano de la simple instancia de discurso, la dialéctica entre semiótica y semántica. La nueva dialéctica afrontaba dos operaciones que Dilthey había opuesto fuertemente a comienzos de siglo. El tratamiento de esta situación conflictiva entrañaba una revisión de mi concepción anterior de la hermenéutica, que hasta ese momento había sido solidaria de la noción de símbolo, entendida como expresión de doble sentido, y había encontrado su estilo conflictivo en la competencia entre interpretación reductiva e interpretación amplificante. La dialéctica entre explicar y comprender, desplegada en el nivel del texto en tanto unidad mayor que la oración, se convertía en la gran cuestión de la interpretación, y constituía entonces el tema y el desafío principal de la hermenéutica.

Puede discutirse la cuestión de saber si se trataba de un nuevo conflicto de interpretaciones o de la continuación del mismo conflicto en el nivel superior de realización del discurso constituido por el texto. Hoy me parece que el cambio verdadero está en otra parte. Mientras el antagonismo anterior a menudo quedaba sin resolución, el tratamiento del conflicto entre explicar y comprender estaba deliberadamente orientado hacia la investigación

de una modalidad totalizadora a la cual estaría específicamente reservado el término de interpretación. Lo que yo rechazaba era la presentación en términos de alternativa del par explicar-comprender. En la época de Dilthey (al menos del Dilthey de "El origen de la hermenéutica" [1900], anterior por ende a su confrontación con Husserl), aún resultaba posible considerar que la explicación era característica de las ciencias naturales, que la causalidad era el modo privilegiado de la explicación, y que la comprensión era característica de la ciencias del espíritu. En este sistema antagonista, la comprensión se distinguía de la explicación por tres criterios: a la observación de los hechos en las ciencias de la naturaleza le correspondía del lado de las ciencias del espíritu la apropiación de signos exteriores, expresivos de una vida psíquica interior. A la actitud objetiva, no comprometida, le correspondía la transferencia por intropatía a una vida ajena. Finalmente, a la inspección analítica de cadenas causales se oponía la aprehensión de la cohesión de encadenamientos significativos. Un dualismo ontológico que oponía espíritu y naturaleza duplicaba así el dualismo epistemológico de la comprensión y de la explicación. En este esquema dicotómico, la interpretación no podía aparecer sino como una subdivisión de la comprensión, vinculada con el fenómeno de la escritura, y más generalmente con el de la inscripción, sin que sean alterados en profundidad los criterios distintivos de la comprensión.

Mi posición en este debate se inspiraba en la observación de que las ciencias del texto imponen una fase explicativa en el corazón mismo de la comprensión; la explicación no se reducía, por otra parte, a la presentación de la causalidad de Hume, sino que comportaba una diversidad de formas, entre ellas, la explicación genética, la explicación por el material subyacente, la explicación estructural, la explicación por convergencia óptima. Encontraba en un nuevo nivel el rol mediador ya reconocido a la semiótica en el tratamiento semántico del discurso

simple. Lo nuevo era la consideración de las reglas de composición propias del texto; en otras palabras, la textura misma de los textos autorizaba e incluso imponía este desvío por procedimientos pertenecientes al análisis objetivo y a la explicación, en uno u otro sentido de la palabra. Además, la fijación por la escritura, por agregarse a la textura de la obra, les aseguraba a los procedimientos objetivantes el apoyo de marcas externas, el mismo que Platón ya había deplorado en el famoso pasaje del *Fedro*. En resumen, ya no me parecía posible, en la era de la semiótica textual, considerar que el enfoque objetivo era una transferencia abusiva de los procedimientos de las ciencias naturales en el campo del espíritu. La textualización, ampliamente coextensiva al fenómeno de la escritura, pedía una relación dialéctica entre el momento de la explicación y el de la comprensión. Fue así como llegué a proponer la fórmula: "Explicar para comprender mejor", fórmula que, de algún modo, se convirtió en la divisa de la hermenéutica, tal como yo la concebía y la practicaba. Al respecto, la semiótica textual de A.J. Greimas ilustraba de maravillas, en mi opinión, este enfoque objetivante, analítico, explicativo del texto, según una concepción no causal sino estructural de la explicación. Esa fue la semiótica que preferí en mis intentos por integrar explicación y comprensión a lo que llamaba con gusto el arco hermenéutico de la interpretación.

Dicho esto, una tercera temática debe tomarse en cuenta: la del resurgimiento de mi interés primero por la fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario. Se trata de mis intentos por hacer del campo práctico, y en general de la acción humana, el lugar privilegiado de la dialéctica entre explicar y comprender. A partir de 1971, dictaba en Lovaina un curso titulado "Semántica de la acción", cuya elaboración es contemporánea del ensayo antes evocado: "¿Qué es un texto...?" A mi regreso a Nanterre, en el otoño de 1973, dediqué a la exploración de este campo varios seminarios, que culminaron en la

compilación preparada bajo la dirección de D. Tiffeneau y publicada en 1977 por el CNRS con el título: *La semántica de la acción*. Así, la acción –y no solamente el texto escrito– se transformó en el problema principal de la dialéctica explicar-comprender. El acercamiento entre texto y acción bajo la égida de la misma dialéctica se operó en un ensayo publicado en la *Revue philosophique de Louvain*, el mismo año que *La semántica de la acción*, con el título "Explicar y comprender. Sobre algunas conexiones notables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia". Bajo la égida de la misma dialéctica se encontraban reunidas tres problemáticas: la del texto, que procedía por extensión de mi interés anterior por el lenguaje; la de la acción, elaborada durante los años de Lovaina; la de la historia, que estaba destinada a desarrollos más amplios en el marco de la teoría del relato. La acción ocupaba la posición media entre el texto y la historia.

¿Cómo explicar este interés creciente por la teoría de la acción, que encontraría aún una continuación apropiada en la teoría del relato, en la medida en que éste es, según Aristóteles, una *mimesis* de la acción? Lo explico retrospectivamente de la siguiente manera: ante todo, puede verse en este interés el resurgimiento bajo otro nombre de un problema que fue mi primer campo de investigación, la voluntad, con la importante diferencia, sin embargo, de que la voluntad se define primero por su intención –lo que antes llamaba yo el proyecto– y la acción por su realización, es decir, por su inserción en el curso de las cosas y su manifestación pública. A esto se agrega la segunda diferencia: la voluntad puede ser solitaria (de hecho, el problema del antagonismo con otras voluntades no está en absoluto considerado en *Lo voluntario y lo involuntario*), no la acción, que implica interacción e inserción en instituciones y relaciones de cooperación o de competencia. En este sentido, acción dice más que voluntad.

Otra explicación: mi enseñanza en universidades de

Canadá, luego de los Estados Unidos (daba un curso regular de varias semanas por año académico en la Universidad de Chicago desde 1970), me había puesto en contacto con la filosofía analítica, considerada como rival incondicional de la fenomenología y de la hermenéutica. Lejos de tratarla como enemiga, encontré en ella el complemento de una semántica lógica como apoyo de la semántica lingüística de la que era tributaria mi concepción del discurso. Principalmente en la filosofía del lenguaje ordinario encontré las bases más confiables. En particular, la distinción entre pragmática y semántica abría el camino al análisis fecundo, inaugurado por Austin y seguido por Searle, de los actos de habla, que podía fácilmente hacer corresponder a mi visión sobre el acto de enunciación y el compromiso del enunciador, donde se jugaba el destino del sujeto hablante. Ahora bien, sucedía que, en el vasto campo de la semántica y de la pragmática lógica de lengua inglesa, un área del discurso había adquirido su autonomía, a saber, precisamente la semántica y la pragmática de las oraciones sobre la acción. Comencé a integrar algunos de estos análisis de la teoría de la acción, en el sentido anglosajón del término, a mi hermenéutica del actuar humano, en el curso de Lovaina de 1971, antes de llevar a término la exploración de la innovación semántica en *La metáfora viva*. La exploración de los recursos de la filosofía analítica para una teoría de la acción humana, y el esfuerzo emprendido en los años setenta para integrar a la comprensión de sí, a título de mediación obligada, la semántica y la pragmática del discurso de la acción, sólo encontraron una conclusión provisional quince años más tarde, en los capítulos dedicados al sujeto actuante en *Sí mismo como otro*. Entre tanto, los estudios sobre el relato y la función narrativa facilitaron la integración de la filosofía analítica de la acción a la hermenéutica, gracias a la definición de Aristóteles de intriga como *mimesis* de la acción. Volveremos a este punto en un instante.

Diré además que la primacía acordada al concepto de acción encontraba una justificación suplementaria en un apego cada vez más categórico por la filosofía moral y política. A decir verdad, la atención prestada al problema moral, del que nunca separé el problema político, es contemporánea de la elección de la problemática de la voluntad y su desarrollo en una meditación sobre el origen de la mala voluntad. La cuestión del "Estado y la violencia" se planteó desde 1957; la revolución de Budapest suscita el mismo año el artículo sobre la "paradoja política" que determinaría la continuación de mis incursiones en el campo de la filosodía política. No es una casualidad que mi estudio sobre el *Essai sur le mal*, de Jean Nabert haya aparecido casi al mismo tiempo, así como mi presentación de la filosofía política de Eric Weil, de la que no querría separar la del ensayo de Max Weber sobre "La vocación del hombre político" (1959). Es cierto que este grupo de estudios es todavía contemporáneo de lo que podría llamarse mi primera hermenéutica, la de "el símbolo da que pensar", y tienen por tanto el apoyo explícito de una meditación sobre el actuar humano. Es una de las razones que explican que, en los años sesenta y setenta, mis intervenciones en el plano de la filosofía moral y política sean episódicas. Ni siquiera los acontecimientos de 1968 suscitaron reflexiones puntuales, ya sea sobre la universidad, sobre la libertad, sobre la violencia, o sobre la ideología; no es sino después del curso en Lovaina sobre la semántica de la acción (1972) cuando el análisis del problema moral está francamente relacionado con una consideración del campo práctico en toda su extensión. Por primera vez aparece en 1974, en una conferencia pronunciada en Lovaina, el tema del "Lugar de la noción de ley en ética"; en él se afirma que la obligación moral es de un orden menos fundamental que el deseo personal de realización; la interpelación por otro también está fuertemente afirmada, sin el aparato de argumentación que será el de la "pequeña ética" de *Sí*

mismo como otro. Al respecto, el artículo escrito para la *Encyclopaedia Universalis*[1] tenderá el puente entre este primer esbozo y los capítulos mejor articulados del libro de 1990. A estos primeros enfoques aproximaré mi intento de ordenar las modalidades de los niveles de realización de "la razón práctica", propuesto en 1979 en el coloquio de Ottawa sobre la *Racionalidad hoy*. Pero también en este caso, el pasaje por el discurso narrativo es lo que hizo posible una jerarquización mejor dominada entre la capa del discurso de la acción, en su doble versión analítica y hermenéutica, y la capa de la teoría moral, con sus tres miembros, teleológico, deontológico y prudencial. Así se diseñaba una ontología del actuar humano, subyacente a estos diversos niveles, que permitía hablar del ser humano como ser actuante y, como agregaría más tarde, sufriente.

Quisiera ahora compensar la impresión de dispersión que el lector puede experimentar al término de este sobrevuelo de los ensayos exploratorios que precedieron a *Tiempo y narración* mediante una puesta a punto de las relaciones, desde entonces estabilizadas, que establecí en esa época entre la herencia de la fenomenología husserliana y la de la hermenéutica post-heideggeriana, ilustrada por H.G. Gadamer en *Wharheit und Methode*. Como lo expreso en el ensayo publicado por E.W. Orth en *Phaenomenologische Forschungen* en 1974, "Fenomenología y hermenéutica" (que anticipa un trabajo publicado en *Philosophy in France Today [1983]* con el título "De la interpretación"), me esforzaba por dar igual peso a las dos tesis siguientes: por una parte, lo que la hermenéutca ha arrasado, no es la fenomenología, sino la interpretación idealista que Husserl da de ella en *Ideen I* y en las *Meditaciones cartesianas;* por otra parte, subsiste entre la fenomenología y la hermenéutica una afinidad profunda que permite decir que la primera sigue siendo el

[1] "Antes de la ley moral: la ética", en *Les Enjeux*, supl. II de la *Encyclopaedia Universalis, 1985.*

insuperable supuesto de la segunda. En su versión idealista, la fenomenología reivindicaba una función radical de fundación última, apoyada en una intuición intelectual inmanente a la conciencia, con la condición de una reducción de todo contenido proveniente de la actitud natural. Al mismo tiempo, esta justificación última revestía una significación ética, en la medida en que el acto fundador de carácter teorético implica la responsabilidad última de sí del sujeto filosófico.

A primera vista, la hermenéutica post-heideggeriana parece oponerse tesis a tesis al idealismo husserliano. Al ideal de cientificidad entendido como justificación última, opone la experiencia primera de pertenencia del sujeto cognoscente, actuante y sufriente a un mundo cuya presencia experimenta primero de manera pasiva y receptiva. A la exigencia husserliana del retorno a la intuición, se opone la necesidad de que toda comprensión sea mediatizada por una interpretación que exhiba su plurivocidad insuperable; a esta necesidad no escapa siquiera el *cogito*, cuya experiencia inmanente no revela ser menos dudosa que todas las posiciones de trascendencia sometidas a la famosa reducción fenomenológica; la crítica de las ideologías, de la que me hice eco en esa época, reforzaba el momento de *distanciación,* que veía dialécticamente opuesto al momento de *pertenencia* al mundo evocado hace un instante. La manera más radical por la cual la hermenéutica cuestiona la primacía de la subjetividad es tomando como piedra de toque la teoría del texto: en efecto, en la medida en que el sentido de un texto se vuelve autónomo con respecto a la intención subjetiva de su autor, la cuestión esencial ya no es encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino desplegar, de alguna manera ante el texto, el "mundo" que éste abre y descubre. Ya en *La metáfora viva*, la puesta en suspenso de la referencia de primer grado del lenguaje ordinario se producía gracias a una referencia de segundo grado, en la que el mundo se manifiesta no ya como un conjunto de

objetos manipulables, sino como el horizonte de nuestra vida y de nuestro proyecto, en resumen, como nuestro ser-en-el-mundo. Esta función de mediación reconocida al poema se reforzaría un poco más tarde con la ejercida por la ficción en el orden narrativo; la doble revisión, en el plano poético y en el plano narrativo, de la dimensión referencial del lenguaje iba a plantear el problema hermenéutico fundamental: lo que en un texto debe interpretarse es una propuesta de mundo, el proyecto de un mundo que podría habitar y donde podría desplegar mis posibles más propios. Para coronar esta relación conflictiva de la hermenéutica post-heideggeriana con el idealismo husserliano, llegué a la conclusión de que, a pesar de la tesis idealista de la responsabilidad última de sí del sujeto meditante, la subjetividad no constituye la primera categoría de una teoría de la comprensión, que debe perderse como origen si debe encontrarse en un rol más modesto que el del origen radical. Por cierto, hace falta aún un sujeto hablante que recoja la cosa del texto, la haga suya, se la apropie, y compense el momento de distanciación correlativo de la textualización de la experiencia. Que la apropiación no implica el retorno subrepticio de la subjetividad soberana, queda verificado por la necesidad de desapropiarse de sí mismo, necesidad impuesta por la compensión de sí ante el texto. Entonces, como afirmé en el texto de 1975, "intercambio el yo, amo de sí mismo, contra el sí, discípulo del texto". Anticipaba así la oposición entre el sí y el yo, que sería la base de mis análisis en *Sí mismo como otro*.

Y sin embargo, estas importantes correcciones aportadas por la hermenéutica a la fenomenología no me impedían –ni me impiden en la actualidad– recurrir a una suerte de fenomenología hermenéutica. Por una parte, más allá de la crítica del idealismo husserliano, considero que la fenomenología es el supuesto insuperable de la hermenéutica, en la medida en que para la primera toda cuestión sobre un ser cualquiera es una cuestión sobre el

sentido de ese ser. Ahora bien, la elección por el sentido es también el supuesto más general de toda hermeneútica; también para ella, la experiencia en su amplitud tiene una decibilidad de principio. La hermenéutica invita así a remontarse en la obra de Husserl de las *Ideen* y de las *Meditaciones cartesianas* a las *Investigaciones lógicas*, es decir, a un estado de la fenomenología donde la tesis de la intencionalidad revela una conciencia dirigida fuera de sí misma, vuelta hacia el sentido, antes de ser para sí en la reflexión. Se vuelve entonces posible interpretar el distanciamiento según la hermenéutica como una variante de la *epoché* según la fenomenología, la cual pone el sentido a distancia de lo "vivido", al que adherimos pura y simplemente. Si es cierto que la fenomenología comienza cuando, no contentos de vivir –o de revivir–, interrumpimos el vivir para significarlo, puede sugerirse que la hermenéutica prolonga el gesto primordial de distanciamiento en la región que le pertenece, la de las ciencias históricas y, más generalmente, la de las ciencias del espíritu. La hermenéutica también comienza cuando, no contentos de pertenecer al mundo histórico en el modo de la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla.

Es para dar cuenta de esta doble relación entre fenomenología y hermenéutica que hablo de injerto de la hermenéutica en la fenomenología, no sin observar que se podría, en otro sentido, hablar de injerto de la fenomenología en la hermenéutica, pues, antes de Dilthey, Heidegger y Gadamer, e incluso antes de Schleiermacher, había existido la gran hermenéutica de los cuatro sentidos de las Escrituras, magistralmente reconstruidas por el padre de Lubac. Las dos historias –la de la filosofía y la de la hermenéutica– están finalmente más imbricadas de lo que haría creer una presentación demasiado breve.

Por referencia a esta gran querella, que es también un largo camino codo a codo, he podido liberarme de mi propia concepción inicial de la hermenéutica como inter-

pretación amplificante de las expresiones simbólicas, y formular la idea de una comprensión de sí mediatizada por los signos, los símbolos y los textos. Los simbolismos, tradicionales como los mitos, o privados como los sueños o los síntomas, no despliegan sus recursos de plurivocidad sino en contextos apropiados, por ende a la escala de un texto entero, por ejemplo, un poema o, como diré más tarde, un relato. El conflicto de las interpretaciones, que enfrenta la reducción del simbolismo a sus fuentes inconscientes o a sus motivaciones sociales con la recuperación del sentido más rico, más elevado, más espiritual, exige una escala textual para desplegarse. Pero si bien la hermenéutica no puede definirse simplemente como interpretación de los símbolos, esta definición debe conservarse a título de etapa entre el reconocimiento más general del carácter lingüístico de la experiencia, reconocimiento común a Hegel, Freud, Husserl, y la definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual, suscitada por la consideración del par que forman juntas la escritura y la lectura; el devenir-texto del discurso se convierte así en la condición de pleno ejercicio de la triple sutileza tomada por Gadamer de los hermeneutas del Renacimiento, sutileza de comprensión, de explicación, de aplicación. La fascinación por la escritura y la textualidad, que caracteriza algunos de mis escritos de los años setenta, revelaría a su vez sus propios límites, señalados por el retorno "del texto a la acción" (título de la recopilación de mis *Ensayos de hermenéutica II,* 1986, los últimos de los cuales invaden el período siguiente, dominado por *Tiempo y narración*). Esta insistencia en la mediación escrituraria habrá tenido al menos el mérito de arrasar definitivamente a mis ojos el ideal cartesiano, fichteano, y, también en parte, husserliano de una transparencia del sujeto a sí mismo. Al respecto, la subjetividad del lector no es más dueña del sentido del texto que la del autor. La autonomía semántica del texto es igual de uno y otro lado. Comprenderse para el lector, es compren-

derse ante el texto y recibir de él las condiciones de emergencia de un sí distinto del yo que suscita la lectura.

Pero no podría terminar esta puesta a punto relativa a mi manera de concebir las relaciones entre fenomenología y hermenéutica a comienzos de los años ochenta, sin decir una palabra del dinamismo que me arrancaría de lo que he llamado una fascinación por la escritura y el devenir-texto del discurso, y me conduciría "del texto a la acción". Las exigencias mismas de la textualidad me deportaron de algún modo hacia ese fuera del texto por excelencia que constituye el actuar humano. Partiendo de la mediación ejercida por los signos, símbolos y textos en el seno de la comprensión de sí, considero esencial acordarle una atención igual a los otros dos problemas que suscita la textualidad: por una parte, se ha podido percibir, en filigrana dentro de la relación entre escritura y lectura, el inmenso problema de la intersubjetividad que una filosofía de la acción deberá elevar al plano de la razón práctica, con motivo de los fenómenos de conflicto y cooperación; por otra parte, el problema de la referencia de los enunciados metafóricos y de su fuerza de redescripción –a lo que se agregará pronto el poder de "refiguración" del mundo del lector gracias a las intrigas narrativas– fue la ocasión de medir lo que he dado en llamar la "vehemencia ontológica" que le reconozco al lenguaje. En efecto, no he cesado de apoyar el análisis semántico de la referencia, en la convicción de que el discurso nunca existe para su propia gloria sino que pretende, en todos sus usos, aportarle al lenguaje una experiencia, una manera de habitar y de ser-en-el-mundo, que lo precede y le pide ser dicha. Es esta convicción de la prelación de un ser-a-decir respecto de nuestro decir lo que explica mi obstinación por descubrir en los usos poéticos del lenguaje –y más tarde en la narratividad– el objetivo ontológico subyacente a la pretensión referencial de los enunciados considerados. Ahora bien, el actuar constituye, en una filosofía cada vez más aprehendida como filosofía prácti-

ca, el núcleo de lo que, en la ontología heideggeriana y post-heideggeriana, fue llamado ser-en-el mundo, o de manera más sorprendente, acto de habitar.

Así pues, de dos maneras distintas, el movimiento del texto a la acción se encontraba suscitado por la teoría misma del texto: sea que la relación intersubjetiva inherente al discurso reoriente el análisis hacia el mundo práctico del lector que el texto redescribe o refigura, sea que la relación referencial, no menos esencial en el pleno ejercicio del discurso, nos vuelva de nuevo atentos a la primacía del ser actuante y sufriente incluido en la del ser-a-decir con respecto al decir.

Estos desplazamientos imbricados entre sí –desplazamiento de la hermenéutica del símbolo hacia la hermenéutica del texto, pero también desplazamiento de la hermenéutica del texto hacia la hermenéutica del actuar humano– serían consagrados por el análisis de la función narrativa en la época de *Tiempo y narración.*

Comparada con la producción de artículos dispersos que siguió a *La metáfora viva*, la redacción de *Tiempo y narración* a comienzos de los años ochenta, representa, antes que la de *Sí mismo como otro*, el esfuerzo de establecer un orden comparable al que que había regido la redacción del primer volumen de mi filosofía de la voluntad en 1948-1950.

Si dejo de lado, en razón de su estilo más rápido y de su escritura menos elaborada, mis recopilaciones de artículos –*Historia y verdad, El conflicto de las interpretaciones, Del texto a la acción (Ensayos de hermenéutica II)* a los que no olvido agregar *En la escuela de la fenomenología* (donde pueden encontrarse mis artículos más próximos de una exégesis de la obra husserliana)– sólo el *Ensayo sobre Freud* de 1965 y *La metáfora viva* de 1975 pueden ser considerados relevos entre la *Filosofía de la voluntad* y los trabajos más recientes, a los que me referiré a continuación. Por cierto, el libro sobre Freud pretendía ser más que una simple "explicación con" el

psicoanálisis, y *La metáfora viva* no se reducía al estudio de un tropo retórico. He mostrado más arriba la contribución de estos dos libros a una concepción ampliada de la hermenéutica filosófica. Además, el psicoanálisis por un lado, y la retórica por otro, imponían a la reflexión filosófica la referencia a dos disciplinas constituidas fuera de su campo. No quiero decir que en mis últimos trabajos la reflexión se nutra de sí misma: no sólo no es así, como veremos más adelante, sino que ese narcisismo filosófico habría sido contrario a la idea que no he dejado de defender, a saber, que la filosofía muere si se interrumpe su diálogo milenario con las ciencias, sean las ciencias matemáticas, las ciencias de la naturaleza o las ciencias humanas. Pero la temática de mis dos últimos libros proviene directamente de la gran tradición del pensamiento filosófico, ya se trate del tiempo, en el primer caso, o del sí considerado bajo el ángulo de la dialéctica de lo mismo y de lo otro, en el segundo. El diálogo de la filosofía con las ciencias humanas no está interrumpido, sino que cada vez es reactivado por la pregunta que la filosofía les plantea a las ciencias consideradas. Podría decirse que, con el último libro, la reflexión vuelve a su sede por el mismo movimiento que primero la había proyectado fuera de ella y luego, de algún modo, la había demorado, a fuerza de desvíos, de bucles y de mediaciones.

El *tiempo* es el tema filosófico que rige de un extremo al otro *Tiempo y narración*, como lo subraya el orden de los términos en el título. Nunca hasta ese momento había publicado nada sobre el tiempo, aunque, en el curso de varias décadas, había dado numerosos cursos sobre el tiempo, en el marco, es cierto, de la historia de la filosofía, tanto en la Sorbona, como en Nanterre o Chicago. Por cierto, la cuestión de la historia es evocada desde 1949 en "Husserl y el sentido de la historia"; la misma cuestión vuelve bajo otros aspectos: estatuto propio de la historia de la filosofía, objetividad y subjetividad en historia, sentido de la historia en general, lugar de la violencia

y de la no violencia en la historia, sentido de la historia y la escatología cristiana, progreso, ambigüedad, esperanza, etc. La primera recopilación de mis artículos, *Historia y verdad,* lleva la marca de esta preocupación insistente por el "sentido de la historia", según las acepciones múltiples de la palabra "sentido". Pero la insistencia más fuerte aún de la pregunta acerca del tiempo no es todavía sensible, sino de manera oblicua a través de la idea de tradición en el marco de las entrevistas Castelli (1963), o a través de la idea de la palabra como acontecimiento ("La estructura, la palabra, el acontecimiento", 1967, "Acontecimiento y sentido", 1971). Entré en la cuestión del tiempo a través de mi interés por el relato y por "La función narrativa" (un artículo con este título data de 1979, y mi seminario sobre la *Narratividad* se publica en 1980). Sólo pude escribir sobre el tiempo cuando fui capaz de percibir una conexión significativa entre "la función narrativa" y la "experiencia humana del tiempo" (éste es el título de un artículo del *Archivio di filosofia* de 1980). Los tres volúmenes de *Tiempo y narración* no hacen sino desarrollar, complejizar y finalmente corregir la idea rectora presente desde estas primeras pruebas, a saber, que el relato sólo culmina su carrera en la experiencia del lector, cuya experiencia temporal "prefigura". Según esta hipótesis, el tiempo es de algún modo el referente del relato, en tanto que su función es articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana.

Esta entrada por el relato en la cuestión filosófica del tiempo suponía cierta anterioridad de mi interés por la narratividad respecto del tratamiento temático de la temporalidad. Las fuentes y las razones de este interés son, creo, bastante diversas y heterogéneas. He evocado más arriba mis antiguos artículos sobre la historiografía y el sentido de la historia. Ellos son, por cierto, un punto de partida importante; pero ni la estructura narrativa de la historia, ni, como acabo de decir, las implicaciones del conocimiento histórico en una filosofía del tiempo eran

tomadas en consideración entonces. Lo que me condujo a interesarme en el relato mismo fueron los rasgos notables del relato en tanto estructura lingüística distintiva. En la querella con el estructuralismo, me había enfrentado con análisis estructurales que privilegiaban el relato en tanto forma discursiva paradigmática. Mis discusiones cada vez más amistosas con Greimas me llevaban a confirmar la elección de este objeto de estudio. Otra fuente de interés por la teoría del relato: en ocasión de mis cursos en Chicago, descubrí una epistemología del conocimiento histórico que relacionaba la explicación en historia con la estructura narrativa (doy cuenta de esta epistemología "narrativa" en la segunda parte de *Tiempo y narración I*); encontraba igualmente en la filosofía de lengua inglesa una fuente decisiva de información sobre el funcionamiento de la "frase narrativa", tanto en el plano de la significación como en el de la pretensión de verdad de las proposiciones narrativas. Las enseñanzas de la filosofía analítica no se limitaban al refuerzo que me proporcionaban en el plano del análisis formal de la narratividad; proponían además una variante del análisis formal, diferente de la variante característica del estructuralismo francés, y esto en dos aspectos; por un lado, los autores de lengua inglesa relacionaban preferentemente la estructura del relato con la del conocimiento histórico, en tanto que el estructuralismo francés orientaba el interés de los investigadores y de los lectores hacia la crítica literaria; por otro lado, por su giro semántico, la filosofía analítica invitaba a indagar sobre el valor de verdad de los enunciados históricos, en tanto que el estructuralismo francés, muy marcado por sus orígenes saussureanos, mantenía una desconfianza sistemática respecto de toda excursión extralingüística, y disuadía en consecuencia de interrogarse sobre la realidad de los acontecimientos pasados: su modelo, en el plano narrativo, seguía siendo el relato de ficción, retenido éste en la inmanencia del lenguaje; así, Roland Barthes llegaba a interpretar el "efecto de lo real"

como una estratagema del discurso por la cual la descripción inducía una ilusión referencial. Por estos dos motivos, en mi propia versión de la narratividad, di a la filosofía analítica del relato tanto peso como a los análisis estructurales de lengua francesa.

Quisiera subrayar otra fuente de mi interés de larga data por la cuestión del relato. Se relaciona con mis incursiones intermitentes en el campo de la exégesis bíblica; hacía tiempo me habían marcado los trabajos de von Rad sobre el Antiguo Testamento; como se sabe, este autor distribuía la teología bíblica entre dos grandes masas textuales: por una parte, las grandes narraciones que estructuraban las tradiciones de Israel, y por la otra, los oráculos de los grandes profetas de Israel; yo mismo me había ejercitado en dividir entre los grandes géneros literarios del relato, la ley, la profecía, la sabiduría y los himnos, las maneras de "nombrar a Dios" ("Exégesis y hermenéutica", 1971; "Hermenéutica del testimonio", 1972; "Manifestación y proclama", 1974; "La filosofía de la especificidad del lenguaje religioso", 1975; "Hermenéutica de la idea de Revelación", 1977; "Nombrar a Dios", 1977).

Pero si es cierto que entré por el relato en el tratamiento temático de la temporalidad, este último le impuso su marca filosófica a todas mis consideraciones sobre la narratividad. La idea misma de función narrativa, en tanto distinta de la de forma o estructura narrativa, se orientaba ya hacia la idea de que narrar es un acto de habla que apunta fuera de sí mismo, hacia una revisión del campo práctico de su receptor. Había que demostrar que la dimensión temporal de ese campo práctico es la que está afectada de manera privilegiada.

Lo que, del lado de la experiencia temporal, podía dar algún crédito a la idea rectora de *Tiempo y narración,* a saber, la existencia de una relación de condicionamiento mutuo entre narratividad y temporalidad, era la conclusión hacia la cual parecían tender los estudios sobre el

tiempo, los cuales, como he dicho, no han cesado de jalonar la enseñanza en mis cursos o seminarios. Según esta conclusión, la noción de tiempo era un nudo de dificultades y de aporías aparentemente sin salida. La aporía mayor, que a mi intender eclipsaba a todas las demás, consistía en la insuperable irreductibilidad mutua de un enfoque físico, cosmológico y de un enfoque psicológico, fenomenológico. Cuanto más fuerte me parecía cada uno por separado, más vanas e indifinidamente condenadas al fracaso me parecían los intentos de hacer derivar el tiempo del "mundo" del tiempo del "alma". Esta aporía se concentró alrededor de la estructura del presente, que veía fracturarse entre dos modalidades: el instante puntual, reducido a un corte entre un antes y un después ilimitado, y el presente vivo, que contiene un pasado inmediato y un futuro inminente. Otra aporía que la exposición de la experiencia puramente fenomenológica sacaba a la luz: el tiempo "vivido", me parecía inescrutable en tanto totalidad de un tiempo único cuyos lapsos no serían, según la afirmación kantiana, más que partes. Ni Kant ni Bergson habían dado un sentido aceptable a la idea de intuición aplicada al tiempo en tanto tal, sea la intuición de una forma de la sensiblidad o la de un flujo psíquico continuo. La adherencia del tiempo me parecía invencible. No es que la temporalidad me resultara totalmente impenetrable: los análisis que dedico a San Agustín, a Husserl, a Heidegger, y que reúno en la primera parte de *Tiempo y narración III*, dan cuenta de la articulación *sui generis* o, mejor, de la imbricación del pasado en tanto medio del recuerdo y de la historia, del futuro en tanto medio de la espera, del temor y de la esperanza, y del presente en tanto momento de la atención y de la iniciativa. Al respecto, San Agustín es para mí el maestro incontestable, a pesar del genio verdadero de Husserl y de Heidegger. Maestría paradójica, en la medida en que su análisis de la experiencia de un tiempo interno ha revelado las aporías de éste, a saber, la imposibilidad de derivar

de esta experiencia íntima las estructuras del tiempo cosmológico. La experiencia temporal me parecía analizable hasta cierto punto: el precio a pagar en términos de aporías crecía con la penetración de la mirada.

Puede decirse que mi reflexión sobre el relato y sobre el tiempo siguieron cada una un curso distinto hasta la "invención" del punto ejemplar de intersección que representó para mí el cruce entre el concepto de *distentio animi*, extraído del libro XI de las *Confesiones* de San Agustín, y la teoría del *mythos* trágico, tomada de la *Poética* de Aristóteles. Hablo de invención, porque el cruzamiento que acabamos de mencionar puede considerarse tanto "encontrado" como "construido". A la aporía del tiempo del alma "distendida" entre el pasado de la memoria, el futuro de la espera, el presente de la intuición, correspondía la "puesta en intriga" de las peripecias de una acción fingida. Así pues, se proponía un modelo de articulación entre la experiencia aporética del tiempo y la inteligibilidad narrativa, cuya exposición se encuentra en la primera parte de *Tiempo y narración I*. En ella, el acento estaba puesto principalmente en la relación inversa entre los rasgos de concordancia y los de discordancia, pasando del plano de la experiencia del tiempo donde la discordancia prevalece sobre el objetivo intencional, al plano de la intriga trágica, donde la concordancia instaurada por el *mythos* prevalece sobre la discordancia de las peripecias de la acción trágica.

No disimulo el carácter construido del modelo propuesto. A pesar de algunas alusiones que encuentro en el texto de San Agustín, éste jamás pensó que el relato pudiera constituir una réplica apropiada a las dificultades que la experiencia temporal no deja de engendrar; para él, la cuestión que requiere toda la atención es la de la relación entre el tiempo del alma y el eterno presente de Dios. San Agustín consideraba que las aporías que podían resolverse por prioridad, son aquellas que conciernen al comienzo del tiempo, que es también el de la

creación entera. En este sentido, los análisis que el libro XI de las *Confesiones* dedica al tiempo no se dejan separar sin violencia del contexto de los últimos libros, introducidos por una meditación sobre el texto del Génesis. Por su parte, Aristóteles no deja pensar que el tiempo pueda considerarse el referente último de la puesta en orden operada por la intriga en el nivel de la acción trágica. Si el *mythos* es una *mimesis*, lo es de la acción sin consideración explícita del tiempo. Sin embargo, la definición del *mythos* como *mimesis praxeos* volvía plausible el paso suplementario que consistía en extraer el componente temporal de la acción y en buscar en ella el principio configurante en el plano de la ficción poética. A decir verdad, la mayor violencia ejercida sobre la *Poética* de Aristóteles no consistía en esta lectura temporalizante del *mythos* trágico, sino en la redefinición de ese *mythos*, ahora coextensivo a la totalidad del campo narrativo. Aristóteles no había deseado esto, en la medida en que la representación trágica, que permite decir que los actores "hacen" la acción, seguía siendo en él distinta de la narración épica en la que el poeta "enuncia" la acción de personajes distintos de él. Aristóteles, empero, no parecía prohibir más esta lectura narrativizante que la temporalizante, en la medida en que la operación de composición, que llamé "configuración", era, según él mismo, común a la representación trágica y a la narración épica. A pesar de la ausencia en la *Poética* de una categoría que reúna las dos modalidades de la *mimesis* de la acción, el desplazamiento que consiste en hacer de una especie incluida, a saber, la narración, el género incluyente, lejos de falsear el análisis aristotélico del *mythos*, le hacía justicia más allá de la intención supuesta del autor de la *Poética*.

Sean como fueren las transgresiones de mi lectura paralela de las *Confesiones* de San Agustín y de la *Poética* de Aristóteles, la idea propuesta a la discusión consistía en poner en paralelo la discordancia concordante característica de la temporalidad viva según San Agus-

tín, y la concordancia discordante propia de la intriga narrativa según Aristóteles. La elaboración de esta correlación principal ocupa la primera parte de *Tiempo y narración*. La obra presenta el resultado de los procedimientos previos cuya génesis expongo aquí.

Acabo de subrayar la suerte de "salto" que representa la correlación principal de *Tiempo y narración I* con respecto a los ensayos dispersos en todo sentido del período que siguió a *La metáfora viva*. Quisiera ahora poner el acento en la continuidad con mis trabajos anteriores establecida por el desarrollo de la hipótesis central. Esta continuidad estaba asegurada por los dos polos de anclaje que constituían los dos conceptos de "configuración" y de "refiguración".

Bajo el primer título –el de "configuración"– reencontraba, ubicados en un sitio nuevo, algunos de los problemas que me habían ocupado durante el período polémico de los años setenta. Pero los reencontraba en un clima de serenidad constructiva. Además, descubría problemas específicamente vinculados con la cuestión del tiempo.

El primero de estos problemas era el de una *composición regulada* a escala textual. Al respecto, la puesta en intriga ofrecía un ejemplo notable de *innovación semántica*, perfectamente comparable a la de la obra en el caso de *La metáfora viva*. Pude así escribir que *La metáfora viva* y *Tiempo y narración* constituían dos libros gemelos que operaban, uno en el marco de una teoría de los tropos, el otro en el de una teoría de los géneros literarios. Por cierto, las vías de la imaginación creadora o, si se prefiere, de la esquematización, son diferentes: aquí, la producción de una nueva pertinencia atributiva, de una atribución impertinente; allí, la producción de intrigas que combinan de manera original intenciones, causas y azares. En este sentido, *Tiempo y narración* puede situarse en la línea de una filosofía de la imaginación que parte de *La simbólica del mal*. Este paralelismo entre *Tiempo y narración* y *La metáfora viva*, considerados bajo el ángulo

de la innovación semántica, se continúa en un registro complementario: en ambos casos, la hermenéutica tiene como tarea sacar a la luz un tipo de inteligibilidad solidario precisamente del trabajo de esquematización en el plano imaginario, y establecer su primacía respecto de las simulaciones surgidas de una lógica de las transformaciones. Mi antiguo debate con la semiótica estructural vuelve a cobrar actualidad, y reviste la forma de una confrontación entre la racionalidad narratológica y la inteligencia narrativa, instruida por la frecuentación de los relatos tradicionales cuya "historia", que se extiende desde el folklore y las epopeyas nacionales hasta la novela del siglo XIX, se encuentra sometida a la prueba de las escrituras contemporáneas, en posición de ruptura respecto de las reglas habituales de composición narrativa. Como en el caso de la metáfora, defiendo la dependencia de la narratología respecto de esta inteligencia narrativa, sin por ello subestimar las afinidades entre lectores solitarios y autores deliberadamente marginales; a decir verdad, estas alianzas secretas caracterizan las vanguardias, a las que la noción misma de innovación semántica hace plena justicia.

Tiempo y narración reavivaba además otro debate famoso: el de explicar y comprender. Esta reactualización no era inesperada, en la medida en que el debate, enunciado en sus términos más generales, había dado lugar a la exhibición de "algunas conexiones notables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia" (1977). El relato constituía al respecto una encrucijada entre las tres categorías mencionadas: es en el nivel textual donde opera la composición narrativa; es la acción humana lo que el relato imita; finalmente, es una historia lo que el relato narra. No sorprende, pues, que haya dedicado largos desarrollos a la dialéctica explicar-comprender, primero en la segunda parte de *Tiempo y narración I*, dedicada a la historiografía, luego en *Tiempo y narración II,* enteramente dedicado a la teoría

literaria en el registro del relato de ficción. Al respecto, la segunda parte de *Tiempo y narración I* y la totalidad de *Tiempo y narración II* habrían podido for-mar un solo libro bajo el título "Configuración narrativa". Pero de este parentesco no habría que concluir que pretendí ubicar la historiografía del lado de la ficción, como algunos autores lo han hecho. Más adelante veremos que, considerados bajo el ángulo de la refiguración, relatos históricos y relatos de ficción se oponen polarmente; esta oposición plantea a su vez el problema del entrecruzamiento entre historia y ficción, que no correspondería discutir si entre el relato histórico y el de ficción no reinara una oposición de principio en cuanto a la pretensión de verdad. Pero me esforcé por mantener separados el mayor tiempo posible los problemas de "configuración" de los de "refiguración", precisamente con el objeto de hacer aparecer el paralelismo entre relato histórico y relato ficcional, cuando uno y otro son confrontados, en el plano epistemológico, a la dialéctica explicar-comprender.

Respecto del relato histórico, puedo decir que no he cedido a la tentación a la que han sucumbido algunos teóricos "narrativistas" de lengua inglesa: la de considerar la explicación histórica como una simple dependencia de la inteligencia narrativa, como si *history* fuera una especie del género *story*. El caso de la explicación histórica, por el contrario, me dio la ocasión de afinar la dialéctica explicar-comprender, que ya había tratado en forma más rudimentaria bajo la apariencia de la noción de texto, o en el marco de la teoría de la acción. Cuanto más legítimo me parecía ver en la inteligencia narrativa, en tanto comprensión de intrigas, la matriz de la explicación histórica, más necesario me parecía tomar en cuenta los rasgos por los cuales la historia se ha liberado, gracias a un verdadero corte epistemológico, de la simple narratividad. Los desarrollos de la historiografía francesa me ofrecieron en este sentido una base de discusión inapreciable.

Con respecto al relato de ficción, me esforcé por extender al campo de la crítica literaria una sutileza epistemológica comparable a la que la historiografía había sucitado. No bastaba con adaptar al caso particular del relato ficcional la antigua discusión de las estructuras textuales. El tiempo debía considerarse un problema distinto en la teoría de la configuración. En resumen, es en tanto orden del tiempo que la configuración narrativa se había sometido a la investigación. Si sólo tuviera que citar un nombre, sería el de Haral Weinrich, autor de *Tempus*. A él le debo la idea de un análisis textual de las variaciones entre tiempos verbales a lo largo del relato. Al mismo tiempo aparecieron problemas nuevos que no podían ser aprehendidos sino bajo el ángulo del tiempo, como la relación entre tiempo y acto de narrar (enunciación) y tiempo de los hechos narrados (enunciado), o más sutilmente aún, entre tiempo de la enunciación y tiempo del enunciador. Se proponía así un problema tan singular y notable como el de la "voz narrativa" –esa voz parecida a la que, dirigiéndose al joven Agustín y tendiéndole el Libro, decía: *Toma y lee*. Dirigiéndose al lector antes que éste "lea", esa voz parece surgir de un pasado irreal que es el del acontecimiento mismo constitutivo de la exhortación a leer.

Bajo el segundo título –el de "refiguración"– encontraba también algunos problemas discutidos anteriormente; pero en este caso *Tiempo y narración III* marca un avance significativo, no sólo respecto de los análisis anteriores, sino respecto de la hipótesis de trabajo enunciada al comienzo de *Tiempo y narración I*.

El antiguo problema que volvía al primer plano era el de la referencia del discurso. Había sido uno de los problemas principales de mi querella con el estructuralismo francés. *La metáfora viva* había constituido la ocasión para una proposición arriesgada: la extensión de la distinción entre sentido y referencia a los enunciados metafóricos, contradiciendo la enseñanza de Frege. Había

hablado así, siguiendo a R. Jakobson, de referencia "dividida", "quebrada"; las expresiones metafóricas, según esta hipótesis, no se limitaban a una creación de sentido basada en una nueva pertinencia semántica, sino que contribuían a una redescripción de lo real y, más generalmente, de nuestro ser-en-el-mundo, en virtud de la correspondencia entre un ver-como en el plano del lenguaje y un ser-como en el plano ontológico. Expresé más arriba las reservas que suscita hoy esta sugerencia. No es que haya renunciado a la especie de vehemencia ontológica que, en todas circunstancias, motiva la fractura del lenguaje propenso a cerrarse sobre sí mismo y a celebrar su propia gloria. Pero hoy me parece que a esta teoría de la referencia metafórica le falta la mediación entre el objetivo de verdad del enunciado metafórico y la realización de este objetivo fuera del texto que opera la lectura. Como ya he señalado antes, el mundo del lector se ofrece a tal redescripción, que es, ante todo, una relectura del mundo y de sí mismo.

Tiempo y narración III extrae las consecuencias de esta revisión de la noción de referencia metafórica extendiéndola a los enunciados narrativos. Pero las cosas se complican al punto de que ya no puede emplearse la noción de referencia, por ser demasiado solidaria con la lógica extensional, ni siquiera la de redescripción, demasiado defensora de una teoría determinada de la descripción. Bajo la influencia de la concepción post-heideggeriana de la verdad, de su crítica radical a la verdad-correspondencia y de su defensa de la verdad-manifestación, llegué a decir que los enunciados metafóricos y narrativos, de los que la lectura se hace cargo, apuntan a re-figurar lo real, en el doble-sentido de *descubrir* dimensiones disimuladas de la experiencia humana y de *transformar* nuestra visión de mundo. Me encontraba así muy alejado de la concepción lineal de una referencia inédita espontáneamente operada por enunciados en sí mismos inéditos: me parecía que la refiguración cons-

tituía más bien una activa reorganización de nuestro ser-en-el-mundo, conducida por el lector, él mismo invitado por el texto, según la frase de Proust que tanto me gusta citar, a convertirse en lector de sí mismo.

Estas razones que hablaban en favor del reemplazo de la idea de referencia por la de refiguración eran aún comunes a la teoría de la metáfora y del relato. Se agregaban dos conjuntos de razones propias del campo de la narratividad. Primero, el hecho de que la dimensión temporal de la acción estaba sometida a refiguración; luego el hecho de que la refiguración revistiera un sentido diferente, incluso opuesto, en el caso del relato histórico y en el de relato de ficción. Ahora bien, estas dos consideraciones conferían a la hipótesis inicial una complejidad inesperada. Ante todo, en cuanto a la temporalidad, toda la gama de aporías evocadas más arriba pasaban al primer plano: llegué así a concebir la relación entre la narratividad, tanto de los historiadores como de los novelistas, como una *réplica* a las aporías del tiempo. Así pues, puse frente a frente una "aporética" del tiempo y una "poética" del relato. Estaba lejos de una simple correlación, apenas marcada por paradojas, entre la *distentio animi* de San Agustín y el *mythos* aristotélico. Entre ambos polos, las mediaciones se habían prolongado y confundido de algún modo. En cuanto a la bifurcación del relato en relato histórico y relato de ficción, también la noción de refiguración se encontraba desdoblada: la ficción porque remodelaba la experiencia del lector únicamente por medio de su irrealidad, la historia haciéndolo gracias a una reconstrucción del pasado sobre la base de las huellas dejadas por éste. Por cierto, por contraste con la ficción, podía hablarse de la realidad del pasado; sin embargo, según la feliz expresión de Michel de Certeau, era la realidad de un "ausente de la historia" lo que gobernaba, a partir de su ausencia misma, las aproximaciones del historiador. Terminé estas reflexiones sobre la alternancia entre ficción e historia en el asalto dado a lo

real, con una sugerencia en la cual insistiría mi reflexión ulterior: lo que llamamos *identidad narrativa*, tanto de los individuos como de las comunidades históricas, ¿no es acaso el producto inestable del entrecruzamiento entre la historia y la ficción? Esta sugerencia constituía en realidad la conclusión más sólida de una empresa surgida de una idea simple –la constitución mutua del tiempo y del relato–, idea cuya puesta en práctica y verificación no habían cesado de ramificar.

Terminé de escribir *Tiempo y narración* en 1984 (empleé casi un año en redactar las conclusiones cuyo tono resultó más problemático que la obra misma); en seguida busqué una continuación, a fin de responder a la invitación que me hizo la Universidad de Edimburgo para dar en esa ciudad las *Gifford Lectures* en 1986. Se me impuso la idea de proponer un balance provisional de mis investigaciones sobre la noción de sujeto. Desde hacía tiempo había procesado el *Cogito* cartesiano y kantiano en tanto instancia fundadora de lo verdadero. Durante mis investigaciones sobre el relato, esta crítica, aplicada primero al sujeto meditante o trascendental, se había ido extendiendo progresivamente, a la primacía de la primera persona gramatical y del yo psicológico en la operación reflexiva: ¿acaso el relato no era con mayor frecuencia una *Er-Erzälung*, un relato en él o ella, que una confesión, una meditación en primera persona, una autobiografía? El *yo* proustiano, ¿no era acaso un *él* disfrazado? ¿Tenía entonces que ceder a una sospecha que habría arrastrado toda noción de subjetividad a la desgracia del yo? Imposible, después de mis combates en favor de la posición del enunciador en el plano del discurso, y de la del agente en el plano de la acción. Al parecer, la solución debía buscarse en la prolongación de ciertas observaciones inconclusas sobre una distinción posible entre el *sí* y el *yo*. ¿No había acaso arriesgado ya fórmulas del tipo: el yo egoísta debe borrarse para que nazca el sí, obra de la lectura? Se proponía una equivalencia fuerte entre la reflexión y el

término sí, cuyas múltiples implicaciones había que explorar.

Estas parecían repartirse en tres direcciones. Un primer problema era lograr la integración de diversos procedimientos objetivantes relativos al discurso y la acción con la operación reflexiva; el desvío por la objetivación garantizaba la irreductible distinción entre el yo inmediato y el sí reflexivo. Lo que se encontraba así integrado con el gran desvío reflexivo era toda la masa de análisis del lenguaje y de la acción cuya primera aproximación había buscado en la semiótica estructural, y cuyas muestras notablemente elaboradas me ofrecía la filosofía analítica de lengua inglesa. Así pues, mi primer objetivo fue incorporar a una hermenéutica del sujeto hablante y actuante mis préstamos tomados de la filosofía analítica del discurso ordinario. Por otra parte, intentaba con obstinación arrancar a mis interlocutores analíticos la confesión de que sus investigaciones sólo alcanzaban el objetivo que ellos mismos les asignaban con la condición de integrarlas a una hermenéutica del decir y del hacer.

La segunda dirección que tomaba mi indagación se relacionaba con la naturaleza de la identidad asignable a un sujeto de discurso y de acción. El término francés *même* se prestaba a un equívoco más fácil de evitar en alemán, donde se distinguen *selbig* y *selbst*, o en inglés, que dispone de los términos *same* y *self*. El equívoco consistía, a mi entender, en confundir una identidad-mismidad (que basé en el latín *idem*) con la identidad-ipseidad (qué basé en el latín *ipse*). La identidad-mismidad parecía convenir a los rasgos objetivos u objetivados del sujeto hablante y actuante, en tanto que la identidad-ipseidad parecía caracterizar mejor a un sujeto capaz de designarse a sí mismo como autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial y no inmutable, pero sin embargo responsable de su decir y de su hacer. Este intento de descomposición de la identidad encontró un apoyo no sólo en las tesis sobre el lenguaje y sobre la

acción que acabo de invocar, sino también en las tesis sobre la idea de identidad narrativa elaborada al final de *Tiempo y narración*. Se tendía así un puente entre *Tiempo y narración* y las *Gifford Lectures*.

La tercera dirección que tomaba mi indagación se relacionaba con el componente de pasividad o de alteridad que la identidad-ipseidad asumiría como contrapartida de la iniciativa orgullosa, que era la marca distintiva de un sujeto que habla, actúa y se narra. Tomando en cuenta el padecer originario inseparable del actuar humano, me reencontraba con las lecciones de mis primeros maestros sobre las situaciones límite (Jaspers) y sobre la encarnación (Gabriel Marcel), así como con mis antiguas investigaciones sobre lo involuntario absoluto. Pero entonces la idea de alteridad se había enriquecido con sonidos armónicos: estaba lo otro en tanto cuerpo propio, pero también lo otro en tanto el otro –ese otro que figura como interlocutor en el plano del discurso y como protagonista o antagonista en el plano de la interacción, finalmente, en tanto portador de una historia distinta de la mía en la imbricación de los relatos de vida. No quise sin embargo limitarme a este desdoblamiento de la noción de otro, lo otro como mi propio cuerpo padecido, incluso sufriente, lo otro respecto de la lucha y el diálogo; hice lugar a una tercera figura de lo otro, a saber, el fuero interno, llamado también conciencia moral. En la meditación sobre el fuero interno culminaba el retorno de sí a sí mismo. Pero el sí no volvía sino al término de un vasto periplo. Y volvía "como otro".

Así pues, conservé como título del libro que procedería de las *Gifford Lectures* la expresión "sí mismo como otro", cuyos lineamientos encontraba en la magnífica frase con la que Bernanos termina *Diario de un cura de campo*: "Odiarse es más fácil de lo que se cree. La gracia consiste en olvidarse. Pero si todo orgullo estuviera muerto en nosotros, la gracia de las gracias consistiría en amarse humildemente a sí mismo, como cualquiera de los miembros padecientes de Jesucristo."

Las *Gifford Lectures* fueron pronunciadas en Edimburgo en febrero del año 1986. El texto original difería en varios puntos del libro cuyo título acabo de mencionar. Las cinco primeras conferencias estaban dedicadas a las cuestiones del lenguaje, de la acción y de la identidad narrativa, según la triple perspectiva que acabo de exponer. Pero no existían aún los estudios que componían lo que llamo la "pequeña ética", a cuyas circunstancias de composición me referiré más adelante. Seguían dos conferencias tituladas: "El *cogito* se plantea" (sexta conferencia) y "El *cogito* quebrado" (séptima conferencia). Servían de introdución crítica a la ontología problemática que se encontraba en el horizonte de mi hermenéutica del actuar-padecer. En la versión posterior, las trasladaría a un largo prefacio, con el fin de deshacerme de ellas como de un combate perimido. Pero las *Gifford Lectures* no terminaban allí. Para respetar la exigencia de los fundadores de esta célebre serie, que impone a los conferencistas pronunciarse sobre la noción de "teología natural", agregué a las ocho conferencias filosóficas dos estudios en el estilo de mi hermenéutica bíblica (el primero será publicado con el título "Palabra y escritura en el discurso bíblico", y el segundo apareció en el *Bulletin de l'Institut catholique de Paris* (1988) con el título "El sujeto convocado. En la escuela de los relatos de vocación profética"). No he retomado estas dos conferencias en *Sí mismo como otro*, para permanecer fiel al antiguo pacto en virtud del cual las fuentes no filosóficas de mis convicciones no se mezclarían con los argumentos de mi discurso filosófico.

Las semanas pasadas en Edimburgo y en Escocia fueron luminosas en todo sentido. Pocos días después de nuestro regreso, y durante una visita en Praga a la universidad clandestina –¡donde el recuerdo de Jan Patocka era todavía vibrante!–, se abatió el rayo que resquebrajó nuestra vida entera: el suicidio de nuestro cuarto hijo. Un interminable duelo comenzaba, bajo el signo de dos afirmaciones obstinadas: no tuvo intención de hacer-

nos mal, su conciencia reducida a su propia soledad se había concentrado tanto en lo único por hacer que su acto merece ser honrado como un acto voluntario, sin excusa mórbida. ¿Cómo podría no hablar de este drama, incluso en una autobiografía intelectual? Había anunciado al comienzo que trazaría una línea divisoria entre mi vida privada y mi vida intelectual. Me permití evocar algunas dichas privadas que han invadido el curso de mi obra. Y ahora no puedo dejar de evocar la desdicha que ha franqueado una línea de separación que ya sólo puedo trazar en el papel.

Después de ese Viernes Santo de la vida y del pensamiento, partimos hacia Chicago, donde se preparaba otra muerte, la de nuestro amigo Mircea Eliade, cuya obra había frecuentado largamente y con quien había enseñado en la *Divinity School* de la Universidad de Chicago. Esta muerte, que dejaba detrás de sí una obra, volvía más cruel aquella otra que no parecía dejar ninguna. Había que aprender que, igualando los destinos, la muerte invitaba a trascender la aparente diferencia entre no-obra y obra.

Encontré cierto auxilio en un ensayo que había escrito el otoño precedente y cuya publicación sobrevino poco después de la catástrofe; en ese texto titulado *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (1986), intenté formular las aporías suscitadas por el mal-sufrimiento y ocultas por las teodiceas; pero también esbozaba para terminar las etapas de un camino de consentimiento y de sabiduría. Me descubrí de pronto como destinatario imprevisto de esta áspera meditación.

Además de la publicación de mi colección de ensayos hermenéuticos con el título *Del texto a la acción* (1986) y la de mis estudios sobre Husserl y la fenomenología con el título *En la escuela de la fenomenología* (1986), me concentré en la redacción de *Sí mismo como otro.* No me arrepiento de las consideraciones del prefacio sobre el destino contrastado del *Cogito:* señalé así el fin del perío-

do polémico de mi hermenéutica, y dejó todo el lugar a la empresa de ordenamiento y concentración. Pero sobre todo, con motivo de un curso dado en la Universidad "La Sapienza" de Roma, prolongué el estudio del lenguaje, de la acción y de la narración, con una investigación de los tres momentos de la ética, la moral y la sabiduría práctica. Para la ética, que considero más fundamental que toda norma, propuse la definición siguiente: deseo de vivir bien con y por los demás en instituciones justas. Esta terna vincula el sí aprehendido en su capacidad original de estima, con el prójimo, vuelto manifiesto por su aspecto, y con el tercero, portador de derecho en el plano jurídico, social y político. La distinción entre dos tipos de otro, el tú de las relaciones interpersonales y el cada uno de la vida en las instituciones, me pareció bastante fuerte para asegurar el pasaje de la ética a la política y para dar un anclaje suficiente a mis ensayos anteriores o en curso referidos a las paradojas del poder político y las dificultades de la idea de justicia. En cuanto al pasaje de la ética a la moral, con sus imperativos y sus interdicciones, me parecía exigido por la ética misma, pues el deseo de una vida buena encuentra la violencia bajo todas sus formas. A la amenaza de esta última replica la interdicción: "No matarás", "No mentirás". Finalmente, la sabiduría práctica (o el arte del juicio moral en situación) parecía requerida por la singularidad de los casos, por los conflictos entre deberes, por la complejidad de la vida en sociedad, donde la elección es más frecuente entre el gris y el gris que entre el negro y el blanco, y en último término, por las situaciones que llamé de penuria, donde la elección no es entre lo bueno y lo malo, sino entre lo malo y lo peor.

La inserción en este lugar de mi "pequeña ética" tuvo por efecto una revisión progresiva de toda la arquitectura del libro. Primero, el nivel narrativo encontraba una justificación suplementaria de su lugar en el edificio del libro, pues el sí narrante y narrado desempeñaba el rol de cruce entre teoría de la acción y teoría moral. Luego, lo

ternario de la ética se dejaba proyectar a todos los niveles precedentes: en una terna del discurso que vinculaba locutor, interlocutor e institución lingüística; en una terna del actuar, que coordinaba agente, adyuvante u oponente (para reconocer de paso a mi amigo Greimas) y campo práctico; finalmente en una terna de la narración, que subrayaba la imbricación de la historia de unos en la historia de otros y de todas las historias en el tejido narrativo de las instituciones mismas. Finalmente, se verificó otra transición mediante el estrato ético-moral, esta vez entre la hermenéutica del sí, tomada globalmente, y la ontología en la cual veía arraigarse todos los análisis precedentes. Este último capítulo, el único que lleva en su título la marca de la interrogación –"¿Hacía qué ontología?", en recuerdo tal vez de Gabriel Marcel: "¿Hacia qué eternidad?"–, es el que me deja hoy más perplejo. Me parece sólida la distinción, aún próxima de la epistemología, entre la atestación (o creencia-convicción), en tanto modo aléthico (o veritativo) de la hermenéutica del sí, y la creencia-opinión, en el sentido dóxico habitual (*doxa* igual opinión). También me parece plausible el acercamiento que hago entre el actuar, en el sentido fenomenológico, y el acto de ser en el plano ontológico, pero no estoy seguro de que la distinción aristotélica entre potencia y acto esté lo suficientemente abierta a las reinterpretaciones contemporáneas (sobre todo post-heideggerianas) para introducir a la ontología buscada. Además, puede reprochársele a esta sección no lograr sino una suerte de *collage* que yuxtapone a un Aristóteles posheideggeriano y un Spinoza llamado presurosamente en auxilio. Sin embargo, sigo oyendo resonar en mi cabeza las palabras *energeia* y *conatus*, con sus fraternas armonías... Más sólida me parece la tercera sección de este capítulo problemático, que le da la última palabra a la dialéctica de lo mismo y de lo otro, como lo pedía el título del libro. La idea de una polisemia de la alteridad, articulada como ya se ha dicho entre el cuerpo propio, el

otro y el fuero interno de la conciencia moral, me parece plausible todavía, a diferencia de tantas filosofías que usan a mi entender de manera demasiado indistinta la alteridad, volviéndola, contra toda expectativa, igual a sí misma.

Finalmente, no lamento el giro agnóstico de las últimas líneas, donde declaro que no puedo decir en tanto filósofo de dónde viene la voz de la conciencia –¡esa expresión última de la alteridad que acecha a la ipseidad!–: ¿viene de una persona otra que puedo *"encarar"*, de mis ancestros, de un dios muerto o de un dios vivo, pero tan ausente en nuestra vida como lo está el pasado en toda historia reconstruida, o incluso de algún lugar vacío? Con esta aporía de lo Otro, no sólo me parece que el discurso filosófico alcanza su término; también siento la exhortación a abordar de frente, si el tiempo me es dado, la cuestión, evocada en el prefacio de *Sí mismo como otro*, de la relación entre los argumentos de la filosofía y sus fuentes no filosóficas; más precisamente, la cuestión de la relación conflictiva-consensual entre mi filosofía sin absoluto y mi fe bíblica más nutrida de exégesis que de teología.

El librito bilingüe *Liebe und Gerechtigkeit –Amor y justicia–* (Tübingen, 1990) indica la dirección a seguir para hacer frente al desafío.

II

DE LA METAFÍSICA A LA MORAL

Cien años después de la fundación de la *Revue de métaphysique et de morale* por Xavier Léon y Élie Halévy, se les planteó a los responsables actuales de la revista una cuestión de confianza: saber si –y en qué sentido – siguen respondiendo aún hoy a ese título. Me esforzaré por responder más a título personal que como sucesor de Jean Wahl, autor del *Traité de métaphysique*, en la dirección de la revista. Es por ello que les pido a nuestros lectores el permiso para esbozar los rudimentos de mi propia respuesta, gracias a una reflexión de segundo grado aplicada a aquellos de mis últimos trabajos que comportan una toma de posición, explícita o implícita, sobre el uso de los términos "metafísica" y "moral", y su eventual interdependencia.

Es importante señalar de antemano que ninguna instrucción positiva surge de la acepción del término "metafísica" por los fundadores de la revista. Una única preocupación los unía: replicar a la condena de la era metafísica,

en la que Auguste Comte, y los positivistas, denunciaban el reemplazo de los dioses y de las potencias sobrenaturales de la era teológica por entidades abstractas. En 1893 estamos en efecto en la época en que la psicología y la sociología, en el proceso de liberarse de la tutela conceptual e institucional de la filosofía, se empeñan en alinear con las ciencias naturales el conocimiento de fenómenos humanos tales como el pensamiento, la conciencia, el espíritu, la libertad. Ahora bien, la irreductibilidad de estas entidades al conocimiento positivo es lo que constituye a los ojos de nuestros jóvenes filósofos el supuesto principal de una filosofía moral digna de tal nombre. En este sentido, "metafísica" equivale simplemente a antipositivismo. En cuanto a la acepción afirmativa del término, se abre un vasto abanico bajo el impulso del gran racionalismo cartesiano, leibniziano, kantiano y poskantiano; los dos extremos del espectro están representados, por una parte, por la defensa e ilustración de lo que pudo ser llamado experiencia espiritual, y por la otra, por la epistemología de un Couturat y de un Poincaré, vinculados a la revista desde sus comienzos; es cierto que la primera variante es la que ha servido de blanco a los competidores directos de la joven revista, agrupados en torno de Théodule Ribot y la *Revue philosophique*, fundada diecisiete años antes. Pero no hay que perder de vista el otro frente en el que se baten nuestros jóvenes filósofos: el de la lucha contra lo que ellos llaman "misticismo". Al respecto, resulta muy esclarecedora la relectura del artículo de Ravaisson, que se titula precisamente *Metafísica y moral*, y encabeza la primera entrega de la revista. Recordando los análisis de su notable obra dedicada a la *Metafísica* de Aristóteles, Ravaisson abre su meditación con una evocación de la polisemia del verbo ser, tal como la propone Aristóteles en *Metafísica* E2. En cuanto al pasaje de la metafísica a la moral, no es indiferente que, entre las múltiples acepciones del ser, Ravaisson haya elegido el par de lo "actual" y lo "virtual". Se distinguía así

de Bolzano, quien, confrontado a la misma problemática, a la que por otra parte había hecho honor, privilegiaba la consecuencia categorial abierta por la *ousia*, pero también – por anticipación – de Heidegger, quien le acordará la primacía al ser como verdadero y falso. "Qué es ser, propiamente hablando?, pregunta Ravaisson. Es, responde Aristóteles, acto. *Quod enum nihil agit, nihil esse videtur*, dirá otro siguiendo a Aristóteles. El acto es el bien, pues es el objetivo de todo. De modo que es lo que precede a todo. Y el acto es el alma. De modo que el alma es la verdadera, la única sustancia. El cuerpo es lo virtual, el alma es el acto que es su fin, y el fin es también el principio".[1] Sobre esta base, la transición de la metafísica a la moral es fácil: "Estos dos estados del ser que explican todo, el acto y la potencia, ¿cómo se los conoce? Por la analogía, dice Aristóteles".[2] Ahora bien, el análogo que nos es más accesible es el acto humano. Este constituye el eslabón intermedio entre metafísica y moral: "De una metafísica resumida por la idea de un principio primero y universal que da hasta darse a sí mismo, debe salir una moral que sea la aplicación de la metafísica a la conducta en la vida".[3] Por cierto, esta moral puede aún ubicarse bajo el signo kantiano del deber: "Hay un 'deber'; pero ¿cuál es ese deber?" La verdadera metafísica prepara la respuesta. El deber es parecerse a Dios, nuestro modelo y nuestro autor, y si Dios es lo que se da, el deber es darnos.

La ley suprema consiste, pues, en una palabra propuesta por Descartes: generosidad.[4] Uno puede deplorar la suerte de cortocircuito que Ravaisson opera entre una metafísica del dar y una moral de la generosidad. Por mi parte, voy a arriesgarme a hacer la transición más difícil

[1] *Revue de métaphysique et de morale*, número del Centenario, 1994/1, pp. 443.

[2] Ibid., p. 444.

[3] Ibid., p. 452.

[4] Ibid.

sometiéndola a una laboriosa dialéctica de no ligazón y de ligazón. Sin embargo, primero tenemos que hacer justicia a Ravaisson: abriendo el juego con el tema aristotélico de la polisemia del ser y optando por la significación del ser regida por los términos *energeia* y *dynamis*, impidió que la metafísica entrara en el atolladero de una ontología sustancialista, o de una ontología veritativa; al mismo tiempo, sustrajo la filosofía de una alternativa y una confrontación perjudiciales entre estas dos versiones de la ontología.

I

La necesidad de prolongar la travesía entre metafísica y moral me pareció provenir de la amplitud del abanico de las acepciones positivas del término metafísica, amplitud presupuesta, pero no tematizada, por la simple yuxtaposición, desde el primer número de la *Revue de métaphysique et de morale*, de "grandes firmas" como las de H. Poincaré, F. Rauh, L. Couturat, L. Brunschvicg, V. Delbos (H. Bergson sólo publicará en 1903 su ensayo especialmente dedicado a la revista bajo el título *Introducción a la metafísica*).

Mi sugerencia es responder a esta indagación mediante una reflexión que apunta de manera selectiva al prefijo meta- de "metafísica". Hablaré en este sentido de la función meta- del pensamiento, en tanto horizonte común de referencia a diferentes empresas que invocan también ellas la metafísica y que aspiran a la función de preparación a la moral.

Definiré la función meta- mediante dos estrategias

distintas y complementarias, una de jerarquización y otra de pluralización de los principios supuestos o asumidos por pensadores de distintas corrientes.

Comienzo por la primera estrategia, porque es la que decide el nivel en el que se despliega la segunda. Creo que todo discurso filosófico que apunta a la coherencia comporta principios, unos derivados y otros primitivos o fundadores, al menos en el discurso considerado. Estos principios "primeros" sólo lo son en esa filosofía.

El modelo de esta estrategia es buscar en el Platón de los *Diálogos* llamados metafísicos, que son también los diálogos dialécticos. En efecto, Platón no sólo es el autor de la teoría de las Formas o Ideas y, a ese título, el iniciador de la vulgata platónica establecida por los pares disyuntivos demasiado conocidos de lo inteligible y de lo sensible, de lo inmutable y de lo cambiante, de lo eterno y de lo temporal. También es, y más fundamentalmente, el crítico de ese platonismo. La crítica puesta en práctica a título ejemplar en el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Filebo* resulta de una ontología de segundo grado, donde aparecen las ideas de ser y de no-ser y, como lo recordaremos en un momento, otros "grandes géneros", también implicados en las operaciones de distinción y de participación entre géneros de primer grado. Lo que llamo ontología de segundo grado procede de la cuestión de saber a qué titulo el ser y el no-ser, y los demás "grandes géneros", pueden ser asignados a distintas significaciones, de manera que sea pensable su atribución mutua. En este sentido, se considera que el "gran género" del ser está "mezclado", según la expresión del *Sofista*, con todos los géneros de primer rango. No es indiferente para nuestro propósito que el *Parménides* comience con la elaboración de una serie de aporías sobre la posibilidad de pensar la relación de las Ideas con las cosas y de las Ideas entre sí, y que el diálogo continúe con el examen de una serie de hipótesis en las que la segunda estrategia de la función meta- está combinada con la primera: asistimos, en

efecto, a un juego regulado en el que las Ideas del ser, de lo uno, de lo otro, están puestas a prueba en una serie de operaciones de conjunción y de disyunción donde se juega el destino mismo de la predicación entendida como participación. También se dice en 136b que el mismo juego dialéctico habría podido continuarse con lo múltiple, la semejanza, la desemejanza, el movimiento, el reposo, la generación, la corrupción y, por supuesto, el ser y el no-ser mismos: "En una palabra, cualquiera sea la cosa que supongas existiendo (*ôs ontos*) o no existiendo (*ôs ouk ontos*), o experimentando toda otra modificación (*pathos paskhontos*), debes indagar lo que le sucederá con relación a sí misma, en relación con cada una de las otras cosas que quieras considerar, o en relación con muchos o con todos los objetos; y después de esto, examinando a su vez las demás cosas, debes indagar lo que les sucederá en relación con sí mismas, y en relación con cualquier otro objeto que quieras considerar, ya supongas que tales cosas existen o no existen. Sólo procediendo de este modo, te ejercitarás de una manera completa y discernirás claramente la verdad".[5] El *Sofista* acentúa más, si es posible, no sólo esta reduplicación de los niveles del discurso, sino la jerarquización presente en el curso de la determinación en cadena de los "géneros mayores". Así, el ser "se mezcla" a título de *triton ti* con el movimiento y el reposo y domina su oposición en este sentido. En consecuencia es en la trilogía ser-movimiento-reposo donde se edifica la polaridad de lo mismo y de lo otro. Un lugar eminente se confiere así a los dos últimos de los "cinco grandes géneros" según el *Sofista*, en la medida en que el ser de esto o de aquello debe siempre definirse por lo "relativo a sí" y lo "relativo a otra cosa". Al mismo tiempo, lo otro tiene un privilegio con respecto al ser, como antes el ser con respecto al movimiento y al reposo (por ejemplo, si digo que el movimiento es distinto del reposo y del ser): esta metaca-

[5] Platón, *Parménides*, 136b-c.

tegoría "está como derramada, dice Platón, en todas las demás. Porque cada una en particular es otra que las que no son ella, no por su propia naturaleza, sino porque participa en la forma de lo 'otro'".[6] Es, pues, la metacategoría la que, reflexionar sobre la relación mutua de las precedentes, se reitera sin remitir a ninguna otra. Por ello, es la quinta y última; Platón insiste en la dignidad de este "gran género": "En toda [la] serie de los [géneros], la naturaleza de lo otro hace que cada uno de ellos sea otro que el ser y, por eso mismo, no-ser".[7] Así, el ser sólo es la noción más alta de la filosofía, con respecto al cambio y la permanencia, si acepta ser suplantada por la categoría más inasible. El ser sólo es el "tercero" porque hay un "quinto".

Esto nos sitúa más allá del ingenuo existencialismo de los "amigos de las Formas", el que a menudo ha servido de paradigma al llamado platonismo y a toda su descendencia a través de los siglos.

Se dirá: ¿para qué todo este juego? Constituye el elevado precio a pagar para aprehender lo que el sofista da a pensar por el solo hecho de existir entre nosotros, esto es, la verdad de la falsedad, por cuanto la falsedad, que no es, de cierta manera es. Lo que podría llamarse una fenomenología de la verdad y de la falsedad encuentra así las condiciones de su propio discurso en la más punzante de las dialécticas que operan en el nivel de los géneros mayores. Más adelante, me libraré a un desvío comparable en el registro que me es propio, el de una hermenéutica de la acción.

Pero antes, algunas palabras referidas a la segunda estrategia aferente a la función *meta-*, la estrategia de diferenciación de las acepciones del ser. Ha sido anticipada en la dialéctica platónica de los "géneros mayores". Recíprocamente, presupone la estrategia de la jerarqui-

[6] Idem, *Sofista*, 255e. .
[7] Idem, *Sofista*, 256e.

zación de los principios, ilustrada por el "segundo" platonismo. Aristóteles, a quien vamos ahora a convocar, está de acuerdo, cuando enuncia por primera vez en el libro Γ de la *Metafísica*, su concepción de las acepciones múltiples del ser en tanto ser: "Hay, dice desde las primeras líneas de ese libro, una ciencia que indaga lo que es en tanto es y las determinaciones que por sí le son inherentes. Ahora bien, esa ciencia no es idéntica a ninguna de las ciencias llamadas parciales, pues ninguna entre ellas encara en su totalidad lo que es en tanto es, sino que, después de haber recortado una parte, hacen, con respecto al ser, la teoría del accidente, como las matemáticas".[8] Por cierto, el carácter jerárquico de la relación todo/parte no parece pertinente; pero la afirmación que sigue, según la cual "buscamos los principios y las causas más elevadas"[9] excluye la vacilación. Y, como para Platón, el recurso a esos principios, "los más elevados", es exigida por la resolución de un problema de rango subordinado, a saber, esta vez, el régimen semántico que hace equivaler decir y significar algo, semantismo requerido por la refutación de la sofística. La ciencia aludida sigue siendo, por cierto, una ciencia "a buscar". Al menos, sabemos que "hay" tal ciencia, y que su rango elevado no está en duda. Es, pues, en ese nivel de los principios y causas más elevadas donde se despliega la polisemia de la dicción del ser, a mitad de camino entre homonimia y sinonimia.

Al respecto, el texto de Aristóteles que ha guiado la indagación que sigue sobre los supuestos ontológicos de mi propia hermenéutica del sí se lee en *Metafísica* E2: "El Ser propiamente dicho se toma en varias acepciones: hemos visto que estaba primero el ser como accidente, luego el ser como verdadero, al que se opone lo falso como No-Ser; además, están los tipos de categorías, a saber, la sustancia, la cualidad, la cantidad, el lugar, el tiempo, y

[8] Aristóteles, *Metafísica*, 1003a.
[9] Ibid.

todos los demás modos de significación análogos al Ser. Finalmente, hay, además de todos estos tipos de ser, el Ser en potencia y el Ser en acto".[10]

Sobre la base de este texto, aposté a que debía ser posible privilegiar entre las acepciones del ser en tanto ser aquella que designa el par *energeia-dynamis*, de la misma manera que otros han privilegiado la secuencia categorial abierta por la *ousia* o la determinación del ser como verdadero. En este sentido, mi apuesta se acerca a la de Ravaisson. Pero me pareció que el trayecto debía prolongarse, una primera vez entre los principios de mayor nivel y aquellos que rigen una antropología de la acción, una segunda vez entre esta antropología misma y la calificación de la acción mediante los predicados de lo bueno y de lo obligatorio sobre los cuales se edifica una moral.

Si el título de *Metafísica* podía parecer justificado por la tentativa de correlacionar las significaciones principales de una hermenéutica del sí con el par aristotélico *energeia-dynamis*, que procede de una inspección de las acepciones primeras del ser en tanto ser, esta tentativa podría ubicarse junto muchas otras que ilustran a su manera lo que se ha llamado más arriba la función *meta*, como había sucedido en la época de la fundación de la *Révue de métaphysique et de morale*, cuando Ravaisson se codeaba con Couturat, Poincaré, Brunschvicg, también ellos preocupados por *jerarquizar* y *diversificar* los principios de su indagación filosófica.

El esbozo que sigue se ubicará ante todo bajo la égida de la noción de ser en tanto acto, que, como hemos demostrado, combina en realidad las dos estrategias de la jerarquización y la diferenciación de los principios; luego, de la dialéctica de lo mismo y de lo otro, más visiblemente implicada por la transición de la metafísica a la moral.

[10] Aristóteles, *Metafísica*, 1026a 33-b2.

II

La problemática del sí, que propongo en *Sí mismo como otro*, se despliega en varios niveles de acepción del verbo actuar. En un primer nivel, el de una fenomenología hermenéutica, la investigación está guiada por una red de preguntas próximas al lenguaje ordinario: ¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién es el sujeto del hacer?, ¿quién es el sujeto del relato?, ¿quién es sujeto de la imputación moral? Cierta dispersión de la indagación está producida por la relativa autonomía de los campos fenomenológicos recorridos: los del lenguaje, de la acción, del relato, de la responsabilidad. Pero la reiteración de la pregunta ¿quién? compensa esta dispersión por la insistencia de una pregunta totalizadora que autoriza a considerar la aserción del sí como la respuesta correlativa a la pregunta ¿quién? Uno interroga sobre el sí en la medida en que intenta responder a una pregunta sobre quién, y no sobre qué ni por qué. Así pues, una tras otra, están sometidas a una investigación fenomenológica las categorías de enunciación y de locutor, luego la de poder actuar y la de agente,

luego la de narración y la del narrador, finalmente la de imputación de los actos y la de un sujeto que es responsable. El tenor propiamente hermenéutico de esta investigación de primer grado está asegurado por la dialéctica de la comprensión y de la explicación que, en cada una de estas etapas, da la oportunidad de confrontar filosofía fenomenológica y filosofía analítica, y permite disociar el giro reflexivo de la indagación sobre el sí de la inmediatez alegada por las antiguas filosofías del yo.

La función *meta-* no se superpone arbitrariamente a esta cuádruple indagación. Encuentra su primera expresión en la función de reunión asignada tanto a la pregunta *¿quién?* como a la respuesta *sí*. Y, por ende, a la correlación misma entre el ¿quién? de la pregunta y el sí de la respuesta.

La función *meta-* encuentra una segunda expresión en la operación de reunión de grado más elevado asignada a la categoría totalizadora del actuar. En sentidos diferentes aunque emparentados, hablar, hacer, narrar, someterse a la imputación, pueden considerarse modos distintos de un actuar fundamental. Pero éste no se da en ninguna parte sino en los actos de habla, las iniciativas y las intervenciones prácticas, la puesta en intriga de las acciones contadas y de los protagonistas de esas acciones, o en el acto de imputar a alguien la responsabilidad del habla, de la acción o del relato. Es por que ello que sólo me arriesgo a hablar del actuar, en tanto rasgo común a estas expresiones fenomenológicas múltiples, bajo la sigla de la analogía del actuar. Conozco las trampas en las cuales corre el riesgo de caer todo recurso a la analogía, como sucedió con las interpretaciones escolásticas del *pros hen* en el plano de la serie de categorías. Pero no reivindico ningún *pros hen* para mi serie de categorías del actuar. De la analogía sólo conservo el lugar entre la homonimia y la univocidad por lo que Wittgenstein ha llamado semejanza de familia.

Hablar, hacer, narrar, imputar, son respectivamente el primer *analogon* de la serie de figuras del actuar, en

función de lo que Kant habría llamado un interés distinto de la razón. Hablar es el primer *analogon*, en la medida en que es en el nivel simbólico, y por ende verbal, donde se determinan todas las demás modalidades del actuar: la filosofía de la acción es, en su fase analítica, una semántica de las frases de acción, y, en su fase reflexiva, una investigación de las maneras de decirse agente, de reconocerse verbalmente autor de sus propios actos; la narración es por excelencia habla, discurso y texto; la imputación moral se dice bajo los rasgos de una atribución especial, de una "adscripción" que une la acción imputada al agente responsable.

Pero el hacer no puede dejar de pretender el rol de primer *analogon*: "Cuando decir es hacer" (según el título dado en francés al gran libro de Austin); cuando narrar es hacer, deberíamos agregar, confiriendo la coherencia del relato a la cohesión de una vida. Narrar ocupa a su vez el lugar del primer *analogon*, dado que la pregunta por la permanencia de sí en el tiempo está puesta de relieve, tanto en el campo del decir y del hacer como en el de la "adscripción" de los actos a su agente.

También la imputación moral puede ser considerada el primer *analogon* en la serie de las acepciones del actuar: ¿qué significarían la designación mediante sí del locutor, si la sinceridad de su decir no fuera presupuesta por los interlocutores? ¿Un agente podría ser considerado autor de sus actos, si no dijera estar listo a ser juzgado responsable de éstos ante una instancia de evaluación, de aprobación, es decir, de juicio moral?

Sobre esta analogía del actuar viene a injertarse una tentativa de reapropiación de la acepción aristotélica del ser como acto y potencia. No disimulo el carácter laborioso de esta reapropiación, de algún modo afectada por el propósito de considerar esta acepción del ser como el primer principio de un discurso sobre el actuar, que encuentra, en el nivel de una antropología filosófica, las articulaciones que convienen al estilo de una fenomenolo-

gía hermenéutica. La reapropiación que intento es doblemente laboriosa. Lo es ante todo en razón de las perplejidades que engendra toda lectura arqueológica del par *dynamis-energeia* en Aristóteles mismo, ya se trate de los comentarios directos de *Met.* Δ 12, y sobre todo de *Met.* θ (el fragmento θ6, 1048b 18-35 me ha intrigado especialmente, como, antes que a mí, a los mejores comentadores de estos textos, incluido Rémi Brague en *Aristote et la question du monde*),[11] o cuando se trata de reconstrucciones aventuradas del vínculo entre la ontología de la potencia y del acto y el concepto de praxis, tal como lo explicita la *Ética a Nicómaco*. La reapropiación de la ontología del acto y de la potencia se hace más laboriosa aún por el desvío (realizado antes que yo por F. Volpi en *Heidegger e Aristotele*[12] y por J. Taminiaux en *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essai sur Heidegger*[13]) por el concepto heideggeriano de Cura. Este desvío da lugar, en efecto, a un desplazamiento problemático, por el hecho de ser transferido de una ontología surgida de la preferencia dada al ser como verdadero a una ontología que acuerda la prioridad al ser como acto y potencia entre las múltiples acepciones del ser en tanto ser.

Ante estas perplejidades uno puede preguntar legítimamente qué se gana con esta reapropiación de la dimensión *energeia-dynamis*. El beneficio es, a mi entender, doble y recíproco. Por una parte, la preferencia por la acepción del ser como acto y como potencia encuentra en la hermenéutica del sí una justificación *a posteriori*, que consiste en la capacidad para articular, en el más alto nivel de las ideas directrices de la investigación, los supuestos anteúltimos (en ese discurso) del concepto de analogía del actuar, que hace él mismo la transición entre los cuatro registros fenomenológicos del actuar (hablar,

[11] Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, París, PUF. 1988.

[12] F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphni, 1984.

[13] J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essai sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

hacer, narrar, imputar) y los principios más elevados de la especulación filosófica. Al respecto, mi tentativa de disociar lo más posible de todas las demás acepciones del ser aquella que Aristóteles mismo sitúa, como se ha visto, "fuera de todos [los otros] tipos de ser", invistiéndola de alguna manera en una hermenéutica del actuar humano, no está desprovista de precedentes: la *Etica* de Spinoza propone una jerarquía notable que subordina el *conatus* de todas las entidades finitas singulares a la *potentia* de la substancia primera; por su parte, Leibniz, en el *Discurso de metafísica* y en la *Monadología*, se aplica a jerarquizar las esferas de expresión de la apetición (correlativas de las de percepción), según uno se refiera a la entidad más simple, llamada mónada en razón de su simplicidad (*Monadología*, § 15), o a las almas, en el sentido limitado que la experiencia que tenemos de nosotros mismos recorta dentro de lo que Leibniz llama el "sentido general" de la "acción interna" (*ibid.*, § 18). Habría que interrogar, en la misma perspectiva, la filosofía schellingiana de las *Potenzen* y, por qué no, la *voluntad de potencia* según Nietzsche y la *libido* según Freud. Pero quisiera insistir en el rol mediador que ha ejercido para mí la noción de deseo de ser y de esfuerzo por existir elaborada por Jean Nabert, que este autor subordina a la noción, de origen fichteano, de afirmación original. Creo que estos precedentes tan diferentes entre sí autorizan mi propio intento de articular alrededor de una de las acepciones privilegiadas del ser en tanto ser el discurso de segundo grado de una hermenéutica del sí, ella misma heredera de una tradición muy especial, la de la filosofía reflexiva francesa –de allí el rol seminal ejercido por el pensamiento de J. Nabert–, enriquecida a su vez por la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty y por la hermenéutica de Heidegger y de Gadamer.[14]

[14] No es cuestión, desde luego, de atenuar las diferencias entre sistemas filosóficos. Al respecto, adopto la tesis de Martial Gueroult

Por otra parte, el gran género del ser como "acto-potencia", tomado en la multiplicidad de sus reapropiaciones, vuelve *a priori* auténtica la primacía acordada al actuar en el plano de la fenomenología hermenéutica. Se produce aquí una suerte de elección recíproca entre una ontología del acto y una fenomenología del actuar. Uno puede muy bien sospechar en este caso una variante del círculo hermenéutico, pero todas las grandes filosofías del pasado están constituidas así; ni la *Ética* de Spinoza, que conjuga la potencia de la sustancia según el libro I y la beatitud según el libro V, ni la *Monadología* y el *Discurso de metafísica* de Leibniz escapan a esta circularidad.

Quisiera precisar lo que acaba de ser llamado autentificación y confirmación. ¿Qué es lo así autorizado por el gesto metafísico antes esbozado? Es lo que he llamado atestación en el plano de la fenomenología hermenéutica. Con este término designo la especie de creencia y de confianza que se acuerda a la afirmación de sí como ser actuante (y sufriente). Insisto en que esta creencia, esta confianza no remiten a la opinión en una escala de saber objetivo, donde la *doxa* sería menos que la *episteme*. La atestación se entiende como opuesta a su contrario, la *sospecha*, cuyo derecho no es negado en absoluto. Pero es a pesar de..., a pesar de la *sospecha*, que creo en mi capacidad de hacer. La atestación de nivel hermenéutico recibe entonces un refuerzo especulativo por el hecho de

relativa a la singularidad de los sistemas filosóficos, y me siento más afectado y más incómodo por el problema de comunicación que plantea su irreductible diferencia que por la pretendida perennidad de "la" metafísica. Sólo al precio de una reapropiación siempre nueva uno puede arriesgarse a armar una serie con las filosofías que acabo de evocar. La trayectoria que se traza así es una línea virtual que une puntos singulares, cada uno de los cuales sólo consiste en el trazado puntual dejado cada vez por una operación de apropiación arriesgada. Lo único que podría dar una unidad más actual a esta trayectoria virtual, es el sentimiento de una deuda acumulada por esta serie discreta de actos de apropiación, donde la violencia de la interpretación está compensada por la receptividad inherente a una lectura atenta.

apoyarse en la noción de rasgo superior del ser como acto-potencia. Me arriesgué, en la perspectiva de este acto de creencia y de confianza, a reinterpretar la noción de ser como acto como horizonte de atestación; hablo así de un "fondo de ser a la vez potente y efectivo, sobre el cual se destaca el actuar humano" (*Sí mismo como otro*, p. 317). Con todo, no pretendo designar un "género común" al que pertenecería la *energeia-dynamis*, el *conatus* spinoziano, la *apetición* leibniziana, etc. Ninguna pretensión fundacional se adscribe a esta arriesgada designación, salida de una serie de elecciones no del todo transparentes a la reflexión. Creo que la pluralidad misma de los actos de reapropiación de las nociones aristotélicas está, por el contrario, protegida por ese concepto vago de fondo de ser a la vez potente y efectivo. Por ello, está de antemano recusada la pretensión de identificar ese fondo de ser o ese ser del fondo con el Dios de la fe. Aun cuando no podamos hacer que Aristóteles, Spinoza, Leibniz, y Ravaisson después de ellos, no hayan llamado Dios al ser de su filosofía, ese Dios es, en el mejor de los casos, el Dios de los filósofos, y sólo el nombre tiene en común con el Dios al que se reza. El trabajo dialéctico de jerarquización y de diferenciación de las metacategorías sólo autoriza a situar los intentos de reapropiación del par *energeia-dynamis* en una región del pensar que la crítica contemporánea de la onto-teología deja intacta.

III

Quisiera ahora dar una idea del modo en que veo la conjunción entre dialéctica de *lo mismo* y de *lo otro* y la hermenéutica del sí. A propósito de esta dialéctica, magníficamente orquestada por Platón, la función de jerarquización, pero también la de diferenciación, una y otra presentes en el más alto nivel discursivo, han sido subrayadas por primera vez en este estudio. Si hemos puesto al día el examen de la cuestión, a pesar de una anterioridad que no es sólo cronológica, es porque la evocación precipitada de la metacategoría de lo otro siempre corre el riesgo de suscitar la clase de cortocircuito entre metafísica y moral contra el cual pretendo ponerme en guardia. No sólo la dialéctica de origen platónico de lo mismo y de lo otro no tiene nada de específicamente y *a fortiori* de exclusivamente ético, sino que la manera en que ejerce su función arquitectónica con respecto a la hermenéutica del sí merece ser mantenida el mayor tiempo posible en la dimensión pre-ética de esta hermenéutica. Y esto por

una razón fundamental que va a justificar de manera menos circunstancial el orden de comparencia aquí seguido: así como el privilegio acordado a la noción de ser como acto/potencia tenía por correspondiente fenomenológico cierta *analogía* entre las manifestación del actuar humano –hemos hablado al respecto de la analogía del actuar–, del mismo modo la metacategoría del otro se expresa en el plano de la hermenéutica fenomenológica mediante operaciones de carácter *disyuntivo* que tienen como paradigma las paradojas platónicas que culminan en la necesidad y la imposibilidad de atribuir uno a otro lo mismo, el ser, lo uno y lo otro. Voy directamente a las expresiones principales en el plano de la hermenéutica del sí de estas paradojas, alentado en mi empresa por el hecho de que ya en Platón esta dialéctica consistía en un largo desvío, que llevaba finalmente a la cuestión inicial de la naturaleza del sofista y de la consistencia de su discurso reputado como falaz, pero verdaderamente existente en tanto falaz. En el campo de la fenomenología hermenéutica del sí, el desvío por la dialéctica de lo mismo y de lo otro converge en una justificación discursiva del mismo orden.

En realidad, la hermenéutica del sí trata dos intrusiones distintas de la metacategoría de lo otro (¡la alteridad de lo otro!).

1.- La primera concierne a la distinción interna a lo mismo bajo la figura de la identidad personal, a saber, la distinción entre *mismidad* e *ipseidad*. Esta distinción es constitutiva de la noción misma de sí. La base fenomenológica de esta distinción es fácil de describir. Concierne a las dos maneras diferentes en que la identidad personal se relaciona con el tiempo –más precisamente, dos maneras de perseverar, de manifestar la permanencia en el tiempo de un núcleo personal: según la mismidad o según la ipseidad. Bajo el título de la mismidad se ubican varios

criterios de identidad: la identidad numérica de la misma cosa a través de sus múltiples apariciones, identidad establecida sobre la base de pruebas de identificación y de reidentificación de lo mismo; la identidad cualitativa, en otras palabras, la semejanza extrema de cosas que pueden ser intercambiadas entre sí sin pérdida semántica, *salve veritate*; la identidad genética, atestada por la continuidad ininterrumpida entre el primer y el último estadio de desarrollo que lo que consideramos un mismo individuo (de la bellota al roble); la estructura inmutable de un individuo reconocible por la existencia de una invariante relacional, de una organización estable (código genético o de otro tipo). La identidad personal no excluye tal forma de mismidad bajo la figura del *carácter*, hecho de marcas distintivas y de identidades asumidas por las que se reconoce a un individuo como él mismo. La noción de disposición constituye al respecto una categoría fenomenológica indispensable, en la medida en que puede verse en ella la manera en que el *hábito* da una historia al carácter (lo que me permite saludar al pasar la famosa tesis de Ravaisson, *De l'habitude*, en la cual el autor del primer artículo del primer número de la *Revue de métaphysique et de morale* veía el regreso de la libertad a la naturaleza). Pero la identidad del carácter sólo es uno de los dos polos del par del *idem* y del *ipse*. A la perseverancia del carácter se opone el mantenimiento de un sí a pesar de los cambios que afectan los deseos y las creencias, en consecuencia, de cierta manera, en contra de la perseverancia del carácter.

Estas dos modalidades de identidad se combinan, a mi entender, en la identidad narrativa, sea la de un personaje novelesco, la de una personalidad histórica o la de cada uno de nosotros reflexionando sobre sí mismo en su relación con el tiempo. De todos los niveles de pertinencia de la pregunta ¿quién?, la narración es el nivel apropiado para la investigación de la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*; este privilegio resulta del hecho

de que el relato aprehende los discursos y su locutor, las acciones y su agente, *sub specie temporis*. La unidad móvil de la intriga da a la historia narrada la identidad puramente narrativa de la que son capaces las acciones, en tanto que la identidad narrativa se comunica de la historia narrada a los personajes, de quienes no podemos decir que estén puestos en intriga al mismo tiempo que la historia en la que participan.

La elección del nivel narrativo como lugar de puesta a prueba de la dialéctica de la identidad encuentra una justificación suplementaria en el hecho de que la ficción de nivel principal, pero también la historia y la introspección al menor grado, permitan explorar la escala de las variaciones del vínculo entre las dos modalidades de identidad, desde el caso extremo de una superposición casi total entre carácter e ipseidad, como en los cuentos y leyendas, hasta el otro caso extremo, el de la disociación casi total, también ella, entre el *idem* y el *ipse*, como en ciertas novelas, donde lo que llamamos impropiamente disolución de la identidad personal, pone al desnudo la pregunta ¿quién? convertida en el único testigo de la ipseidad, una vez perdido el apoyo de la mismidad de un carácter. Estas experiencias de pensamiento hacen de la ficción un laboratorio extraordinario para poner a prueba el par que forman en la vida cotidiana –y de manera indiscernible– las dos modalidades de la identidad personal.

Pero la polaridad de las dos modalidades de identidad no está confinada al nivel narrativo de la investigación del sí. Concierne ya al nivel lingüístico, en la medida en que la identidad del locutor en la secuencia de enunciados procede también de la identidad narrativa, aunque ésta no sea tematizada reflexivamente en forma de relato. Lo mismo sucede con la identidad de un agente en tanto éste se designa como el autor único de las acciones (y pasiones) múltiples que se desarrollan en el tiempo. En este sentido, podemos hablar de una estructura prenarrativa del

discurso y de la acción en el sentido de lo que Dilthey llamaba "cohesión de una vida". El nivel de la imputación moral sigue siendo el más difícil de tratar con exactitud: podríamos pretender, en efecto, que el paso de la metafísica a la moral se da tácitamente. ¿Acaso la *promesa* no provee, por la identidad-*ipse*, el paradigma que no hemos nombrado hasta ahora, frente al rol correspondiente al paradigma del carácter en la dimensión de la identidad-*idem*? Esto es cierto: mantener una promesa a pesar de las intermitencias del corazón constituye el modelo por excelencia de una conservación del sí mismo que no sea la perseverancia de un carácter. Pero ¿cometeríamos un abuso de sutileza si distinguiéramos entre la descripción de la promesa como acto de discurso de rango performativo y la obligación moral de mantener la propia palabra? En tanto acto de discurso, prometer es decir que uno hará mañana lo que hoy dice que hará, y atarse así por la palabra misma. Por cierto, la promesa es uno de los lugares donde la metafísica linda con la moral. Pero no hay que apresurarse a vincular la suerte de estas dos disciplinas en un destino común. Al contrario, es necesario haber desplegado todos los recursos de un análisis premoral del sí, si se quiere dotar de todo su peso al gesto de transición de la metafísica a la moral. En efecto, la imputación que sella la promesa convierte a la persona en responsable de sus actos. Pero se requiere la mediación de los predicados morales –bueno y obligatorio– para elevar la imputación al plano de la moralidad. El lenguaje ordinario, en su uso cotidiano, puede no adaptarse a esta distinción; el análisis conceptual no puede evitar las distinciones, aun las más finas.

2.- La segunda intrusión notable de la metacategoría de lo otro en el campo fenomenológico concierne a las figuras de la alteridad que delimitan lo mismo, ya no en tanto mismo, como es el caso en el reparto entre el *idem*

y el *ipse*, sino lo mismo en tanto precisamente otro *distinto de él mismo*. Mientras que la metacategoría del acto y de la potencia rige la *analogía* del actuar, que une a su vez las modalidades múltiples de aparición de ese actuar único, la metacategoría de lo otro (perteneciente a *otro* tipo de especulación discursiva que la de actuar) rige una *dispersión* de sus expresiones fenomenológicas. Estas pueden reunirse bajo el título común de *experiencias de pasividad*. Al respecto, propongo decir que la pasividad corresponde, en el plano de una fenomenología hermenéutica, a lo que lo otro es en el plano de los "géneros mayores" (en cuanto al término de alteridad, puede aplicarse sin mayor perjuicio indiferentemente a los fenómenos de pasividad y a la metacategoría de lo otro, cuya solidaridad subraya. Los dos planos deben distinguirse de la manera que acabamos de referir). Podríamos agregar a esta primera oposición entre la función de reunión de la metacategoría del acto y de la potencia una segunda oposición: entre una función de profundización por *interiorización* del sentido humano del actuar y una función de ampliación por *exteriorización* ejercida por las experiencias de pasividad reunidas bajo el título metacategorial de lo otro. Las experiencias de pasividad que referiremos son también experiencias de exterioridad.

¿Por qué insistir tan fuertemente en el carácter polisémico de la alteridad? Esencialmente, para evitar una reducción acrítica de la metacategoría de lo otro a la alteridad del otro, reducción que enmascararía las dificultades que afectan el pasaje de la metafísica a la moral; por ello, es necesario que sea preservada, en el plano fenomenológico mismo, la variedad de las experiencias de pasividad y de exterioridad, entremezcladas de múltiples maneras con la intimidad del actuar humano. En mi última obra he propuesto hacer estallar en tres direcciones la exploración del variado campo de la pasividad-exterioridad: hacia la *carne*, en tanto mediadora entre el sí y un mundo, también éste tomado según sus grados

variables de practicabilidad y por ende de extrañeza; hacia el *extraño*, en tanto es mi semejante exterior a mí mismo; finalmente hacia ese otro que constituye el *fuero interno*, figurado por la voz de la conciencia que se dirige a mí desde el fondo de mí mismo.

No volveré ahora, a pesar de la amplitud del campo a recorrer, a la primera figura de pasividad-exterioridad: la *carne*. Este término emblemático cubre una gran variedad de experiencias vivas pertenecientes a todos los registros considerados en una fenomenología del actuar. El sufrir, el padecer tienen literalmente la misma amplitud que el hacer. Palabras prohibidas del inconsciente, heridas infligidas por la distribución desigual de la potencia entre los protagonistas de las relaciones de interacción, incapacidad de narrar que hace fracasar el dominio del relato sobre la supuesta cohesión de una vida; menosprecios, incluso odio del sí, que lesiona gravemente el poder del hombre actuante para asumir la responsabilidad de sus actos y para seguir siendo responsable de ellos. Esta breve alusión a las figuras dispersas de la alteridad de la carne sugiere que el término mismo de carne debe tomarse en una acepción más vasta que la del cuerpo propio. Pero sobre todo, estas figuras hacen pensar que el campo del sufrimiento excede en mucho el del dolor físico. Si se plantea la ecuación entre poder de acción y esfuerzo por existir, como lo propone Jean Nabert, pero también Spinoza antes que él, puede admitirse la ecuación inversa entre sufrimiento y disminución del poder de actuar. Por ello, ya no es posible hablar del hombre actuante sin designar al mismo tiempo al hombre sufriente. Quedaría por mostrar de qué manera la extrañeza del mundo mismo, como figura principal de lo irreductible a toda empresa de constitución está siempre, de una manera u otra, mediatizada por la extrañeza de la carne. No es este el lugar para hacerlo.

La alteridad del *otro* es hoy un tema demasiado bien establecido en la discusión contemporánea para que sea

necesario demorarse en él. La única originalidad que podría proponerse sería aparear en el plano fenomenológico la alteridad del otro con todas las figuras evocadas respecto de la alteridad de la carne, tomada ésta según su mayor extensión: alteridad del alocutor que se dirige a mí –alteridad del agente con el que lucho y coopero–, alteridad de las otras historias en las que la mía está imbricada –alteridad de las responsabilidades cruzadas en el seno de la imputación responsable. Esta fenomenología diferenciada del otro en tanto otro permitiría que la discusión recurrente del tema de la intersubjetividad escapara a la alternativa entre el criterio simplemente perceptivo de la apresentación de otro, como en Husserl, y el criterio inmediatamente moral de la exhortación inherente al recurso a la responsabilidad propia, como en Lévinas. No es posible desarrollar más esta sugerencia que se apoya en la preocupación por diferenciar tanto como sea posible las experiencias de pasividad reunidas bajo la metacategoría de lo otro.

El caso del *fuero interno* es seguramente el más difícil, pues linda con la problemática moral. No es, sin embargo, incurrir en un purismo excesivo intentar aislar los rasgos pre-éticos del fuero interno, en tanto *forum* del coloquio del sí consigo mismo (por ello he preferido el término fuero interno al de conciencia moral, para traducir el alemán *Gewissen* y el inglés *conscience*). Es necesario, a mi entender, conservar de la metáfora de la voz la idea de una pasividad sin par, a la vez interior y superior a mí. Por cierto, no es cuestión de disociar enteramente el fenómeno de la voz de la capacidad de distinguir el bien del mal en una coyuntura singular. En este sentido, la conciencia, entendida como fuero interno, es apenas discernible de la convicción (que en alemán se dice *Überzeugung*) en tanto instancia última de la sabiduría práctica. Sigue siendo un poco discernible empero, en la medida en que la atestación (que en alemán se dice *Bezeugung*) constituye la instancia de juicio que enfrenta a la sospecha, en todas las circunstancias donde el sí se designa a sí mismo, ya sea

como autor del habla, ya sea como agente de la acción, ya sea como narrador del relato, ya sea como sujeto responsable de sus actos. En este sentido, el fuero interno no es otra cosa que la *atestación* por la cual el sí se afecta a sí mismo. Al respecto, puede invocarse tanto a Hegel como a Heidegger para deslindar sin exceso de abstracción una "metafísica" del fuero interno de una "ética" de la conciencia moral. Con el Hegel del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, afirmamos la primacía del "espíritu seguro (*gewiss*) de sí mismo" sobre toda otra misión moral del mundo, en ese estadio en que la conciencia actuante y la conciencia juzgante, al confesar el límite de sus propios puntos de vista respectivos, y al renunciar a su parcialidad propia, se reconocen y se absuelven mutuamente. De Heidegger tomamos la idea de un arrancamiento del sí al anonimato del "Uno" y la idea de un llamado que el *Dasein* se dirige a sí mismo desde el fondo de sí mismo, pero desde más alto que sí mismo. A la luz de estos dos análisis célebres, el fuero interno parece ser la íntima seguridad que, en una circunstancia dada, barre las dudas, las vacilaciones, las sospechas de inautenticidad, de hipocresía, de complacencia consigo mismo, de auto-decepción, y autoriza al hombre actuante y sufriente a decir: *aquí estoy*. Por cierto, si se quiere dar cuenta exactamente del fenómeno de atestación, es difícil no unir la metacategoría del ser verdadero con la del ser como acto y potencia. La conciencia-atestación parece inscribirse en la problemática de la verdad, en tanto creencia y confianza. Pero ¿no puede decirse que el fuero interno es el ser verdadero del ser como acto en las condiciones finitas del actuar humano? Sea lo que fuere este refinamiento especulativo, es el garante fenomenológico de esta dialéctica supuesta – ¡o la función *meta-* se excederá a sí misma! – lo que aquí nos interesa. El punto es el siguiente: de la íntima certeza de existir en el modo del sí, el ser humano no tiene dominio; le viene, le

adviene, a la manera de un don, de una gracia, de los que el sí no dispone. Este no dominio de una voz más oída que pronunciada deja intacta la cuestión de su origen (al respecto, es ya decidir una indeterminación constitutiva del fenómeno de la voz decir, con Heidegger, que "en la conciencia el *Dasein* se llama a sí mismo" (*Sein und Zeit*, p. 275). La extrañeza de la voz no es menor que la de la carne y que la del otro.

IV

Llegó el momento de decir de qué modo la función *meta-*, conjugada a una hermenéutica del sí, rige la transición que conduce de la metafísica a la moral. Ravaisson iba sin duda demasiado rápido, en el primer artículo de nuestra joven revista, cuando derivaba directamente una moral de la magnanimidad de una metafísica de la generosidad del ser en acto. Por cierto, en muchos aspectos, el esbozo metafísico precedente puede considerarse una continuación del de Ravaisson. Se pretenderá empero ofrecer una visión más dialéctica de la relación entre metafísica y moral, insistiendo tanto en la *no ligazón* como en la *ligazón* entre las dos modalidades del discurso.

La *no ligazón* encontró en D. Hume a su abogado más elocuente, cuando éste afirma que la brecha lógica entre *is* y *ought* es infranqueable. Aunque parte de premisas filosóficas muy diferentes, la filosofía moral de los neokantianos alemanes confirma el veredicto de Hume oponiendo juicios de valor a juicios de hecho. El positivismo

moderno sólo puede llevar a la posición de Hume, en la medida en que los criterios de verificación y de falsificación consagran la ecuación entre la noción de hecho y la de observable: la brecha entre prescribir y describir revela ser, una vez más, infranqueable.

A mi entender, es necesario tomar conocimiento de esta cesura y considerar los predicados morales de lo obligatorio, de lo permitido y de lo prohibido, como irreductibles al orden de lo observable. Lo que se ha llamado meta-ético, en una fase importante de la filosofía moral de lengua inglesa, consiste esencialmente en una exploración de los rasgos distintivos del discurso de la moralidad.

En lo que sigue, quisiera mostrar en qué sentido la hermenéutica del sí autoriza a combinar ligazón y no ligazón en la *superación* de un abismo lógico reconocido de antemano. Franquear la separación, es a la vez reconocerla y atravesarla.

1.- Retomando el análisis en el punto en que ha sido dejado en las secciones precedentes, y en el orden en que ha sido conducida, diré ante todo que la descripción del hombre actuante y sufriente echa luz sobre los rasgos que no proceden del mismo tipo de descripción que los hechos en tanto observables. La descripción fenomenológica es aquí inseparable de la atestación en tanto modo específico de la creencia y de la confianza atribuida a las manifestaciones del sí. Para reunir bajo un término único, sugerido por lo que hemos llamado más arriba la analogía del actuar, las figuras que pueblan el campo práctico, podría decirse que es siempre en tanto *hombre capaz* que el sujeto del actuar revela ser *accesible* a una calificación moral; todos los análisis anteriores ubicados bajo la égida de la pregunta ¿quién? –¿quién habla?, ¿quién hace?, ¿quién narra?, ¿quién es responsable de sus actos?– pueden ser reformulados en el vocabulario de la capacidad: capacidad para designarse como locutor, capacidad

de reconocerse como autor de sus acciones, capacidad de identificarse como personaje de un relato de vida, capacidad de imputarse la responsabilidad de sus propios actos. Dicho esto, ¿de qué manera el tema del hombre capaz nos acerca a la solución de nuestro problema? Lo hace al precio de dos supuestos, uno concerniente a la fenomenología, el otro a la moral.

Del lado de la fenomenología, se trata de admitir que la serie de preguntas sobre *quién*, y de las respuestas sobre el *sí* no constituyen solamente una enumeración cualquiera, sino una secuencia teleológicamente ordenada. Como hemos dejado entender en el transcurso de las figuras del actuar, es en el nivel de la *imputación* donde la fenomenología linda con la moral. Linda, sí, pero no se disuelve en ella sin embargo, en la medida en que la *imputación* no puede ser calificada como moral sino bajo la condición de ubicar las acciones mismas bajo los predicados de lo obligatorio, lo permitido y lo prohibido. Por reflexión que procede de las acciones a su agente, los mismos predicados vienen a calificar al sujeto como sujeto moral, sometido a una teoría de las virtudes y de los vicios. La brecha entre fenomenología y moral no está, pues, abolida; sin embargo se ha vuelto franqueable. La secuencia teleológicamente ordenada de las figuras del hombre actuante puede en efecto ser dicha regida por la noción de *disposición* tomada en el sentido kantiano de disposición de la naturaleza a la moralidad (hay que recordar aquí que es en la *Crítica del juicio* donde se tendió un puente entre la crítica del conocimiento físico y la de la obligación moral, y que es bajo la égida del juicio reflexivo donde la noción de "disposición" natural rige todas las consideraciones relativas al paso de la naturaleza a la moralidad).

Pero este movimiento de la fenomenología en dirección de la moral sólo alcanza su objetivo con la condición de un movimiento simétrico de la moral en dirección hacia la fenomenología del actuar. El paso no consiste en el desdo-

blamiento entre *ética* y *moral*. Considero a la ética anterior en el orden conceptual a la moral, cuya referencia a la obligación hemos recordado. La ética –por convención de vocabulario– se construye sobre los predicados de los bueno y de lo malo. No puedo justificar aquí como convendría la primacía así conferida a lo bueno respecto de lo obligatorio. El argumento principal es que el deseo de vivir bien –con y por los otros, en instituciones justas, agregaría yo– precede en el orden fundacional a la prohibición bajo cuyos rasgos el sujeto moral encuentra la obligación. A mi entender, sólo la irrupción de la violencia en las relaciones humanas impone pasar del estilo teleológico de la ética al estilo deontológico de la moral, en resumen, de Aristóteles a Kant. Pero el movimiento que remonta de la moral a la ética nos importa más que el trayecto inverso: en efecto, gracias a este paso atrás la teleología moral se articula con la teleología fenomenológica que rige la secuencia de las figuras del hombre capaz. Esta articulación encuentra una expresión apropiada en la extrema proximidad entre la noción kantiana de "disposición natural a la moralidad" y la noción aristotélica de disposición ética en el sentido de la *hexis* de la *Etica nicomaquea*.

Para sellar la alianza entre la fenomenología del hombre capaz y la ética del deseo de buena vida, diré que la estima, que precede en el plano ético a lo que Kant denomina respeto al plano moral, se dirige primordialmente al hombre capaz. De manera recíproca, como ser capaz el hombre es eminentemente digno de estima.

2.- Sobre el juego de no ligazón y ligazón entre metafísica y moral, presidido por la noción del ser en tanto acto y potencia, es ahora lícito injertar algunas nociones complementarias suscitadas esta vez por la metacategoría de lo otro bajo los dos aspectos que ya le hemos reconocido: la dialéctica de la identidad-*idem* y de la identidad-*ipse*, y la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad.

De la primera de estas dos dialécticas depende el estatuto de la *identidad* personal. Al respecto, dos puntos críticos son susceptibles de afectar nuestro problema de la transición de la metafísica a la moral, a saber, el lazo entre narratividad y moralidad, y entre las formas premorales de la imputación y la imputación moral en sentido fuerte. El vínculo entre narratividad y moralidad constituye un buen ejemplo de no ligazón y de ligazón entre metafísica y moral. Es importante subrayar en primer lugar la distancia que debe mantenerse entre el componente *imaginario* de la identidad narrativa y el juicio moral. Al respecto, los relatos de ficción ofrecen un notable terreno de discusión: el estatuto de experiencia de pensamiento conquistado por la ficción literaria exige, en efecto, que sea mantenida a distancia de ese laboratorio toda censura moral sobre la invención de intrigas y personajes. La creación exige un imaginario libre. A la reflexión, sin embargo, las relaciones entre narratividad y moralidad son más sutiles. Ante todo, no puede escapársenos que lo que acabamos de llamar experiencia de pensamiento tiene como desafío la puesta a prueba de combinaciones originales entre la vida y la muerte, el amor y el odio, el goce y el sufrimiento, la inocencia y la culpabilidad, finalmente entre el bien y el mal. En este sentido, la ética y la moral están ya implicadas de modo imaginario en los relatos de ficción. Las ficciones literarias pueden entonces considerarse variaciones imaginativas alrededor del tema de la buena vida, que, como hemos visto, constituye la primera piedra del edificio ético-moral. Además, el trabajo de configuración que la ficción persigue en el plano imaginario no deja de contribuir a la refiguración del mundo del lector; aunque llevadas a cabo en el reino de lo posible, las experiencias de pensamiento del dramaturgo o del novelista son susceptibles de convertirse en paradigmas de acción por intermedio de la lectura y los demás modos de recepción del texto. De las dos maneras que acabamos de referir,

narratividad y moralidad están más imbricadas de lo que parece en una primera aproximación.

En nuestras reflexiones sobre la promesa como modelo del mantenimiento del sí, hemos dado un paso decisivo en dirección a la ética y la moral. No hemos ocultado que era muy difícil distinguir entre la promesa como performativo de cierto tipo, susceptible de descripción en una teoría de los actos de habla, y la obligación moral de mantener las propias promesas. No parece exacto decir que la significación de la promesa, en tanto compromete a aquel que la pronuncia, implica en tanto tal la obligación de mantenerla. Una promesa no respetada sigue siendo una promesa. La posibilidad de traicionar la propia palabra implica un acto suplementario que se expresa en la obligación de mantener la palabra. Es necesario entonces hacer intervenir la exhortación que combina el respeto de sí, el respeto del otro que cuenta en mí, finalmente el respeto de la institución misma del lenguaje, que se basa enteramente en la presuposición de que cada uno "*means what he (or she) says*". Es finalmente el *acto* de mantener efectivamente la palabra lo que constituye el operador *actual* de la transición entre la vertiente "metafísica" y la vertiente "moral" del mantenimiento del sí.

3.- Queda la relación entre las formas premorales de la imputación y la imputación moral en sentido fuerte. Puede decirse que es en este punto donde la ligazón entre metafísica y moral se impone a la no ligazón. Hemos llegado tan lejos como es posible en el sentido de la neutralidad moral durante la descripción del fuero interno como *forum* del coloquio del sí consigo mismo. El examen de conciencia, herencia tanto socrática como bíblica, tiene como primer umbral el reconocimiento de la línea divisoria entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros. Sólo somos responsable de las primeras (lo que el inglés expresa tal vez mejor

que el francés mediante el término *liability*). Puesta en examen, dice literalmente el nuevo código francés de procedimiento penal, todavía no quiere decir inculpación. Es sobre este fondo relativamente neutro donde se destacan la "buena" y la "mala" conciencia, cuya voz es difícil de distinguir, como intenta hacerlo Heidegger en el capítulo *Gewissen* de *Sein und Zeit*. La conciencia moral no puede permanecer mucho tiempo "más allá del bien y del mal".

En cuanto al "lugar" donde se opera la unión entre puesta en examen e inculpación o exculpación, ya no es el juicio moral considerado bajo el ángulo de la reivindicación de universalidad, sino el juicio moral en situación. En efecto, es en el nivel de la sabiduría práctica, cuando el deseo de la "buena" vida se invierte en lo trágico de la acción, más allá de los mandamientos y de las máximas generales de la moral, donde el fuero interno se confunde con la imputación moral propiamente dicha. También es en este nivel donde la justicia se convierte en equidad. Tomada en el plano moral abstracto, la obediencia a la regla de justicia exige, por una parte, que sean tratados de manera semejante los casos semejantes, por la otra, que cada uno reciba lo que merece en los repartos desiguales. Frente a las situaciones concretas de lo que llamamos con propiedad "casos de conciencia", la equidad dice lo justo aquí y ahora: "Hay razón, dice Aristóteles, para que la ley sea algo general y que haya casos para los cuales es imposible plantear un enunciado general que se aplique con rectitud... Tal es la naturaleza de lo ecuánime: ser un correctivo de la ley, allí donde la ley ha fallado en estatuir a causa de su generalidad".[15]

La íntima convicción y la equidad efectiva respecto de otro constituyen así los "lugares" privilegiados de la unión *efectiva* entre la dimensión descriptiva del fuero interno y la dimensión prescriptiva de la imputación moral.

Al término de una indagación que ha tomado vuelo en

[15] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, V, 14, 1137 b13-27.

el plano de la más alta especulación aplicada a los "géneros mayores" y a las múltiples acepciones del ser, y que ha atravesado los niveles múltiples de una fenomenología hermeméutica aplicada a las estructuras del sí, se han reconocido tres *mediadores* entre metafísica y moral: la estima dirigida al hombre capaz, la promesa efectivamente mantenida, la convicción íntima inseparable de su modalidad altruista, la equidad.

INDICE

Advertencia 7

Autobiografía intelectual 11

De la metafísica a la moral 85

I 91

II 97

III 105

IV 115

1 03 09
164-25
123·0

Autobiografía Intelectual, La
9 789506 025045
ISBN 950-602-360-3

Esta edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en agosto de 2007
en impresiones Sud América
Andrés Ferreyra 3767/69, Buenos Aires

Hablar de autobiografía me lleva a subrayar los dos tipos de límites que se imponen a esta empresa. Primero, el adjetivo intelectual advierte que el acento principal se colocará sobre el desarrollo de mi trabajo filosófico y que sólo se evocarán los acontecimientos de mi vida susceptibles de aclararlo. Hablando luego de autobiografía, tomo en cuenta las trampas y defectos que atañen al género. Una autobiografía es ante todo el relato de una vida. Es, además, y en sentido preciso, una obra literaria; a título de tal descansa sobre el alejamiento retrospectivo entre el acto de escribir y el desarrollo cotidiano de la vida; ese alejamiento distingue la autobiografía del diario. Una autobiografía, por último, descansa sobre la falta de distancia entre el personaje principal del relato que es él mismo el narrador que dice *yo* y escribe en primera persona del singular.

Paul Ricoeur

I.S.B.N. 978-950-602-360-7

9 789506 023607

creative commons

LICENCIA CREATIVE COMMONS

COLECCION
DIAGONAL